The University of Chicago
Library



MÉLANGES BÉNÉDICTINS

PUBLIÉS

A L'OCCASION DU XIVe CENTENAIRE

DE LA MORT DE SAINT BENOIT

PAR

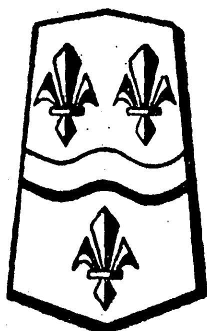
LES MOINES

DE L'ABBAYE DE SAINT-JÉRÔME

DE ROME

—

ÉDITIONS DE FONTENELLE



ABBAYE SAINT WANDRILLE

MÉLANGES BÉNÉDICTINS

DANS LA COLLECTION

« FIGURES MONASTIQUES »

Jean Cassien, la spiritualité du désert, par le chanoine Léon CRISTIANI, doyen de la Faculté catholique des lettres de Lyon.

Gerbert ; humanisme et chrétienté au Xe *siècle,* par le chanoine Jean LEFLON, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Pierre le Vénérable, par dom Jean LECLERCQ, moine de Clervaux.

A PARAITRE :

Amédée de Lausanne, disciple de S. Bernard, par le fr. M.-Anselme DIMIER, moine de Tamié.

Dom Martène : un géant de l'érudition, par Joseph DAOUST, docteur ès lettres.

L'Abbé de Rancé, par le chanoine G.-A. SIMON.

Jean III de Bourbon, par Guy de VALOUS, conservateur de la Bibliothèque Sainte-Geneviève.

Aux origines de Lérins : saint Honorat, saint Hilaire d'Arles et saint Eucher, par le chanoine Léon CRISTIANI.

Saint Colomban, par dom Jean LAPORTE, moine de Saint-Wandrille.

Saint Grégoire le Grand, par le R. P. P. GOUBERT, S. J.



S. BENOÎT

Fresque du Cimetière de S. Hermès à Rome (VIII[e] s.)

(Cliché de la Commission Pontificale d'Archéologie sacrée)

MÉLANGES BÉNÉDICTINS

PUBLIÉS

A L'OCCASION DU XIVe CENTENAIRE

DE LA MORT DE SAINT BENOIT

PAR

LES MOINES

DE L'ABBAYE DE SAINT-JÉRÔME

DE ROME

—

ÉDITIONS DE FONTENELLE

ABBAYE S. WANDRILLE

1947



S. BENOÎT

Fresque du Cimetière de S. Hermès à Rome (VIIIe s.)

(Cliché de la Commission Pontificale d'Archéologie sacrée)

MÉLANGES BÉNÉDICTINS

PUBLIÉS

A L'OCCASION DU XIVe CENTENAIRE

DE LA MORT DE SAINT BENOIT

PAR

LES MOINES

DE L'ABBAYE DE SAINT-JÉRÔME

DE ROME

—

ÉDITIONS DE FONTENELLE

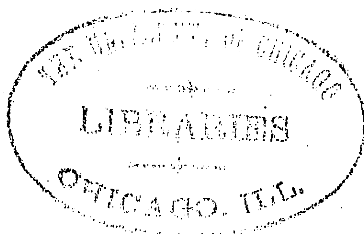
ABBAYE S. WANDRILLE

1947

BX3001
.R75

NIHIL OBSTAT
Rotomagi, die 7 octobris 1946
B. ALIX
cens. dep.

IMPRIMATUR
Rotomagi, die 7 octobris 1946
R. SANTAIS
vic. gen.



Copyright by Editions de Fontenelle, 1947

1646563

AVANT - PROPOS

Le quatorzième centenaire de la mort de S. Benoît devait être célébré en 1947 par des fêtes auxquelles eussent pris part tous les abbés de l'Ordre bénédictin. Elles devaient avoir leur centre à l'endroit même où le grand Patriarche des moines d'Occident rendit son âme à Dieu, et d'où la vie monastique a rayonné à travers le monde : en ce monastère du Mont-Cassin où, après tant de siècles, la mémoire de S. Benoît restait l'objet de la vénération universelle et où son esprit continuait à susciter tant de ferveur et de travaux. Mais les horreurs de la guerre ont passé, là aussi ; et la sainte montagne, lieu de prière et but de pèlerinage, est devenue, pendant des mois, le théâtre d'une des plus cruelles batailles de l'histoire. Cependant, si la Providence n'a pas permis que les fêtes de ce centenaire pussent se dérouler dans le seul cadre digne d'elles, cette même Providence donne l'espoir que bientôt la grande abbaye renaîtra, une fois encore, de ses ruines et qu'elle continuera, comme par le passé, à être le témoin vivant d'une tradition tant de fois séculaire. L'Esprit ne meurt pas !

Par ailleurs, s'il n'est plus possible de donner à ces fêtes toute la splendeur qui leur convenait, on a cru qu'il ne fallait pas cependant laisser passer inaperçu ce centenaire. C'est pourquoi les moines de l'abbaye de

267019

Saint-Jérôme, de concert avec quelques-uns de leurs confrères de l'abbaye Saint-Maurice de Clervaux, ont décidé d'apporter leur modeste contribution aux hommages et aux solennités qui le célébreront ; ce volume de mélanges a été publié dans ce but. On y trouvera une série d'études d'histoire monastique : présentées sans plan d'ensemble, elles n'ont d'autre lien entre elles que le commun souci de mettre en lumière, à travers une documentation aussi complète et aussi précise que possible, quelques points de doctrine, d'observance et d'histoire monastiques.

Quels que soient les sujets traités, une même préoccupation et un même souci ont présidé à ces travaux : préoccupation d'exactitude et d'objectivité, esprit de filiale dévotion envers le saint Patriarche et les institutions d'un passé combien grand et cher. Puissent ces quelques études les faire mieux connaître, et par là mieux aimer !

Qu'il soit permis d'ajouter que si le nom de quelques moines seulement de Saint-Jérôme figure parmi les collaborateurs, tous, ou à peu près, ont apporté leur concours et travaillé d'une façon ou d'une autre à la publication de ce volume.

Il ne nous reste qu'à exprimer notre gratitude envers les Editions de Fontenelle pour l'empressement avec lequel elles ont accueilli notre projet et pour l'aide fraternelle avec laquelle elles ont contribué efficacement à le réaliser.

Introduction

LA TRADITION BÉNÉDICTINE

LA TRADITION BÉNÉDICTINE

Le but de ce volume est de célébrer S. Benoît : on a cru y contribuer en étudiant quelques aspects du passé monastique. Père des moines d'Occident, Benoît leur a légué un héritage dont la richesse ne s'épuise pas : depuis quatorze siècles des générations de moines se le transmettent sans interruption ; et c'est ce même trésor dont nous vivons encore. Benoît lui-même avait reçu de ceux qui l'avaient précédé ce patrimoine qu'il augmenta et qui s'est accru dans la suite d'apports successifs : ainsi la vie, qui se propage, ajoute sans cesse à elle-même ce qu'elle acquiert en se donnant. Il n'en reste pas moins que cet héritage demeure celui de S. Benoît, non seulement parce que son nom reste attaché à la lignée des institutions monastiques apparues après lui, mais encore, et surtout, parce que son esprit en a inspiré tous les développements et les enrichissements. La vie monastique, certes, existait avant S. Benoît, mais celui-ci, en la codifiant, l'a dotée d'un statut définitif assez solide pour durer, assez large pour se prêter à des variations et des adaptations sans nombre.

Au seuil d'un recueil de travaux destinés à scruter l'histoire et à chercher le sens de quelques-unes des richesses reçues des siècles écoulés, une idée — plus exactement

une réalité — doit être évoquée brièvement : la tradition. Les hommes de notre époque ne sont-ils pas sollicités par des aspirations contraires ? On voudrait, sous prétexte de les attirer vers le progrès, les arracher à tout ce qui les relie à leur passé ; pour les libérer d'un certain conformisme où, parfois, s'est figée une part de la vie de l'esprit, on les enchaîne à une civilisation mécanique et sans âme ; à l'acceptation d'un ordre, d'une institution, à l'obéissance en un mot, on oppose une activité qu'on dit libre et qui n'est, le plus souvent, qu'un dynamisme spontané, la poussée d'une force aveugle et que le consentement ne vient pas ennoblir ; on rêve d'une indépendance qu'on voudrait absolue. N'est-il pas utile dans ces conditions de constater que nous sommes tous fils de quelqu'un, héritiers d'une pensée, bénéficiaires d'un passé, chargés d'un avenir et que le meilleur de notre activité nous survivra : notre grandeur est de servir une cause qui nous dépasse. Moins que quiconque le moine n'est un isolé ; ce n'est jamais un nouveau venu qui ne doit rien à d'autres et qui passera comme tant d'autres sans laisser de traces. Il appartient à une famille : il en profite, il en est membre, il contribue à la perpétuer. Pour certains la famille évoque les contraintes, les charges, les soucis ; il est vrai qu'elle implique responsabilité, entr'aide, dévouement. Mais avant tout, elle est riche de force et de joie ; c'est elle qui confère à la vie tout ce que celle-ci a de stable et de continu. Elle offre le moyen à tout homme de communier, par delà les quelques années que dure sa vie terrestre, aux expériences millénaires de l'humanité. Du fond des siècles monte une sève toujours féconde, inépuisable et sans cesse rajeunie : c'est par la famille d'abord que l'on y participe. Le monastère est pour le moine l'habitation d'une famille : c'est la demeure où il renouvelle ses forces en les dépensant chaque jour au profit de tous ceux qui sont devenus ses frères ; c'est le foyer où il acquiert le sens et le goût de la vie qui répond

à son idéal, où il apprend à la mener — pour la transmettre ensuite.

Le patrimoine familial s'appelle tradition. Celle-ci n'est pas seulement le fait matériel de la transmission orale d'idées ou de pratiques ; ce n'est là qu'une résultante, une manifestation : l'essentiel n'est pas là. Avant toute autre chose, la tradition est fidélité à une vie, à une vocation, foi dans un idéal, persévérance dans sa réalisation. C'est en vertu de cette force intime et de son rayonnement immense qu'elle peut unir l'avenir au passé à travers le présent. Elle n'est pas stagnation, mais progrès : elle est stabilité, mais également féconde continuité. A la manière des êtres vivants, elle se développe tout en restant identique à elle-même. La vie plonge en elle ses racines et y puise des forces toujours jaillissantes. La tradition n'est pas la continuation automatique de pratiques extérieures commencées sans raison, reproduites sans conviction ; elle n'est pas davantage la réception de doctrines ou d'usages qui ne s'imposeraient qu'au nom de l'autorité. La tradition relève de la connaissance et de l'amour. Elle est à base de consentement : elle consiste, pour un groupe d'hommes, à prendre conscience du bien-fondé d'une institution, à l'approuver, puis à vouloir en prolonger le bienfait. La tradition ne se maintient qu'à cette condition : la mesure seule de la vérité qu'elle renferme et du bien qu'elle procure à la communauté la justifie, détermine sa permanence, oriente son développement. L'esprit ne trouve donc en elle aucune entrave : elle est un cadre, un canal, un soutien ; elle n'est pas une barrière, un obstacle, un écran. A quoi servirait-elle, figée dans l'immobilité ? En voulant imposer une limite à l'esprit, elle perdrait toute raison d'être, et l'esprit la déserterait, car il n'y a pas de limite pour lui. Réduite à un état proche de la mort, la tradition qui ne serait plus qu'une routine aurait à disparaître. Au contraire, elle doit rester, au sens le plus fort de ce terme, un héritage : elle représente une somme de biens qui sont le fruit d'un passé

laborieux, qui doivent alimenter le travail de tous ceux qui les reçoivent par voie de succession, en attendant qu'ils les transmettent, s'ils y sont fidèles, à la génération suivante.

*
**

Cette notion de la tradition est riche en conséquences. La première est qu'on ne doit pas confondre la tradition, vivante continuité, avec les formes passagères que sa réalisation revêt au cours du temps et qui ne sont parfois que de simples habitudes ; or on ne peut jamais en appeler à une habitude contre un progrès spirituel. Une tradition, en effet, n'a pas de valeur en elle-même : elle est toute ordonnée au bien des personnes ; refuser de la dépasser pour chercher à atteindre une perfection plus grande serait se condamner à reproduire toujours ce qui se fait pour la simple raison que cela s'est toujours fait ; cette loi du moindre effort ne pourrait engendrer qu'un appauvrissement devant lequel on pourrait dire : périssent les traditions si c'est pour sauver la vie !

La tradition diffère de la loi, et envers l'une et l'autre l'attitude de l'autorité ne peut être la même : l'autorité n'est pas liée par la tradition au même titre que par la loi. En ce qui touche cette dernière, l'autorité législative est seule compétente ; au contraire toute autorité, pourvu qu'elle soit légitime, est juge de la tradition : elle n'en est pas seulement la gardienne. C'est à elle que revient le droit de dire ce qu'est la tradition et de la délimiter, par conséquent d'éliminer tout ce qui n'en fait pas partie : abus, simples usages ; c'est elle aussi qui préside à son développement. Ce n'est pas à dire que le chef puisse rompre à son gré la tradition, ni lui intégrer toutes sortes d'éléments nouveaux, pas plus qu'il ne la crée de toutes pièces ; sa volonté et sa décision ne suffisent pas à faire qu'une chose soit traditionnelle ou ne le soit pas. Elle intervient cependant, d'une manière déterminante, en cas d'incertitude ou de conflit : c'est elle qui reconnaît si se trouvent réalisées

les conditions requises pour qu'apparaisse une tradition ; ne revient-il pas, en effet, à l'autorité de veiller à la sauvegarde du bien commun ?

Enfin, la tradition n'est pas l'ennemie de l'initiative : elle ne lie pas la liberté, mais la suscite. Elle n'est pas le maillon définitif d'une chaîne qui entrave l'activité ; elle ne réduit pas l'homme au rôle de simple exécutant ; elle ne le prive pas de sa faculté d'invention, dans le domaine où il peut l'exercer ; elle ne le décharge pas de sa responsabilité. Elle ne s'oppose ni à la diversité dans les opinions, les pratiques, ni à l'indépendance de jugement, ni, encore moins, à l'autonomie personnelle. De même que la puissance d'un centre d'attraction se mesure au nombre et à la résistance des éléments qu'il peut retenir autour de lui, ainsi la vitalité d'une tradition se mesure au nombre et à la puissance des initiatives qui se soumettent volontairement à elle pour s'en enrichir et, finalement, pour l'enrichir. La tradition ne peut se contenter d'un conformisme purement passif qui entraînerait la décadence et l'affaiblissement de la vie. Une tradition qui n'aurait plus aucun effort à dominer, à intégrer, serait vouée à la disparition ; au contraire, une tradition librement acceptée, observée par obéissance, nourrie d'originalité comportant une part d'initiatives personnelles pour le bien de la communauté, doit s'avérer féconde et vaincre l'épreuve du temps. Sans doute les initiatives ne peuvent prétendre à s'imposer ; elles ne peuvent, à elles seules, donner une impulsion définitive ; mais elles sont nécessaires au développement homogène de la tradition. Elles sont le point de départ de nouvelles orientations. Un particulier peut proposer un changement à ce qui se pratique ; mais ce changement n'est intégré à la tradition que lorsqu'il a été reconnu bienfaisant et adopté par l'autorité légitime ; celle-ci, n'étant pas liée par la tradition, a le droit de consacrer un usage nouveau et de le faire passer dans le patrimoine spirituel de la communauté, qui progresse à ce prix.

Il importe de distinguer la tradition des traditions. Au point de vue bénédictin, par exemple, la tradition est

le dépôt de la doctrine enseignée par S. Benoît et transmise par tous ceux qui l'ont réalisée ; sans faire toujours l'objet de lois positives ou de prescriptions formelles, ce dépôt est le bien de tous ceux qui font profession de vie bénédictine. Il est contenu dans la Règle et dans les Constitutions, dans les écrits des commentateurs et des maîtres de la spiritualité monastique, enfin dans la pratique de la vie bénédictine telle qu'elle est approuvée par l'Eglise ; et le gardien en est, pour chaque monastère, l'abbé. Les traditions particulières, au contraire, ne sont que des pratiques morales ou disciplinaires issues de la grande tradition ; elles en font partie, et c'est en elles que celle-ci se réalise. Mais il est évident qu'un seul usage traditionnel ne s'identifie pas avec la tradition dans son ensemble : une coutume, une autorité, ne suffisent pas à constituer, à elles seules, toute la tradition. L'abbé peut donc prendre une décision relative à une partie des traditions sans cependant porter atteinte à l'esprit de la tradition. Il y a de plus des coutumes locales, des autorités particulières qui n'engagent pas tout l'Ordre dans tous les pays et pour tous les temps. On ne saurait en faire les dépositaires exclusifs de l'esprit religieux, ni se retrancher derrière elles pour s'opposer à toute innovation.

Mais un autre danger consisterait à ne faire aucun cas de ces pratiques vénérables sous prétexte qu'elles ne sont pas indispensables à l'observance des vœux, en quoi consiste l'essentiel de la vie religieuse. Il y aurait là certainement de la présomption. Les traditions sont le véhicule de l'esprit. Elles ont un but nettement déterminé : tout imprégnées de l'observance religieuse, vécue selon une forme concrète, éprouvées par la vie, elles ne sont destinées qu'à préserver et à garder l'esprit religieux, un peu comme le cloître et l'habit gardent le moine. Elles servent à indiquer, sans qu'on ait besoin de recourir à de longues réflexions, quelle attitude il faut adopter dans les cas d'espèces ; à ceux qui les observent avec foi elles procurent avancement dans le bien, affermissement et développement de l'esprit

religieux selon le genre de vie dans lequel on est engagé : car elles offrent, à qui veut la saisir, l'occasion d'orienter sa pensée plus facilement et d'incliner sa volonté plus fréquemment vers Dieu. Presque tous les détails de la vie religieuse qui ne sont pas soumis à la Règle, aux Constitutions et aux lois générales, sont régis par des coutumes ; or dans celles-ci l'âme vraiment religieuse trouve autant de moyens de progresser dans la vertu : allant au-delà des limites de la stricte obligation, elle tire les conséquences logiques de ses engagements pour établir toute sa vie, jusqu'en ses moindres tâches, dans une perfection plus haute.

La tradition bénédictine est fruit de l'Esprit. En elle nous parvient le souffle, issu de Dieu, qui anima notre Père S. Benoît et tous ceux qui vécurent à l'école de sa Règle. Aussi les traditions bénédictines particulières doivent-elles être imprégnées d'esprit bénédictin : l'esprit est leur mesure. Il est aussi leur vie ; sans lui elles se dégradent pour n'être plus que des routines machinales. S. Benoît fait consister le huitième degré d'humilité dans la conformité à la tradition : « ... si nihil agat monachus nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla ». Cette conformité, faite d'humilité, de foi, de soumission, est également à base d'intelligence et de courage. Elle n'est pas une forme de résignation s'accommodant de ce qui est tout fait ; elle n'est pas davantage une forme de paresse ou d'impuissance à trouver du nouveau ; elle n'est pas la démission d'une volonté qui s'avère incapable de réaliser une idée personnelle. Mais elle est adhésion consciente, réfléchie, joyeuse et amoureuse, à la réalisation d'une idée, d'un dessein, d'une institution qui nous dépasse et qui se perpétue par notre intermédiaire, comme par tous ceux qui ont précédé, puis par tous ceux qui suivront. Se soumettre à la tradition c'est entrer, pour y être admis, dans une maison, dans une famille, s'y incorporer pour y prendre possession d'un héritage qu'on ne conserve qu'en le transmettant. N'est-il pas doux de se sentir ainsi appuyé

sur tout un passé ? N'est-il pas bon de se savoir le continuateur de tant de Saints, de tant de grands esprits et de cœurs généreux ? Le moine, à chaque instant, et par delà le temps, travaille pour l'éternité. Mais il travaille aussi, par delà le présent, pour l'avenir. Quel que soit celui-ci, nous savons qu'il n'existera que grâce au labeur d'aujourd'hui. A l'heure que Dieu voudra, de la manière que Dieu aura choisie, l'effort du plus humble moment, à condition qu'il ait été bien fait, portera son fruit. Il suffit pour chacun d'entrer joyeusement dans l'héritage que la tradition a accumulé pour lui, avec respect pour ce passé et ferveur pour la tâche présente.

P. Salmon

LE SILENCE RELIGIEUX
PRATIQUE ET THÉORIE

par dom P. Salmon, Abbé de St.-Jérôme

LE SILENCE RELIGIEUX
PRATIQUE ET THÉORIE

Par *silence religieux* on entend, non pas seulement le silence tel qu'il se pratique dans les ordres religieux, mais plus généralement l'abstention de paroles ou la retenue dans le parler auxquelles toutes les religions, ou à peu près, ont donné une signification et une valeur religieuses. Est-il besoin d'ajouter que l'on se place cependant ici à un point de vue strictement chrétien, laissant délibérément de côté tout ce que d'autres religions que la nôtre pensent ou ont pensé sur le sujet.

Partant d'une distinction courante, le R. P. Souilhé [1], à la suite de dom Odo Casel [2], a fourni une contribution à l'étude des origines du *silence mystique*. Il resterait à entreprendre un travail sur l'histoire du *silence ascétique* et à en suivre le développement dans le christianisme. On peut, du reste, considérer le silence sous d'autres aspects : en distinguant par exemple le *silence intérieur* et le *silence*

(1) *Le silence mystique ;* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 4, 1923, p. 128.

(2) *De philosophorum græcorum silentio mystico*, Giessen, 1919.

extérieur, le *silence dans le commerce intime avec Dieu* et le *silence cultuel*[3]. Mais plutôt que d'appliquer des divisions toutes faites à une matière aussi riche dans sa complexité, il est peut-être plus profitable de s'astreindre à suivre la pensée et la pratique chrétiennes à travers les siècles pour essayer d'en dégager une théorie du silence. Les notes qui suivent n'ont pas la prétention de réaliser ce programme ; elles voudraient seulement en faire voir l'intérêt et amorcer le travail.

I

Sans oublier ce que le paganisme peut apporter pour la compréhension de certains aspects du silence, on peut se demander s'il n'est pas exagéré de dire que « l'origine du silence mystique est à chercher dans les mystères et spécialement dans les mystères éleusiniens »[4]. En tout cas, si l'on ne veut pas, en restreignant par trop le problème, omettre d'importants éléments d'information, il serait bon de recourir à la sainte Ecriture, afin d'y chercher tout ce qui peut éclairer les origines de cette pratique, même si les textes sont plus récents que les mystères païens auxquels il vient d'être fait allusion. Il n'y manque pas, par exemple, de recommandations sur le bon usage de la parole et de réflexions sur les dangers de la langue[5]. Encore que ces textes ne parlent pas formellement du silence, il est clair qu'ils s'y rapportent cependant : la fuite des fautes dans l'usage de la parole est un premier stade dans la pratique du silence. Mais il est d'autres passages des Livres saints qui rendent un tout autre son, et qui annoncent une con-

(3) Cf. Gustav Mensching, *Das heilige Schweigen, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung,* Giessen, 1926.

(4) Souilhé, op. cit., p. 131.

(5) Cf. *Prov.*, 10, 6-32 ; 12, 17-28 ; 15, 1-7. *Eccli.*, 5, 9-15 ; 19, 7-12 ; 20, 1-7 ; 17-19 ; 23, 7-15 ; 28, 13-26, etc. ; ainsi que *Jac.* 4, 1-12.

ception assez différente : ce sont ceux qui se réfèrent à une attitude d'âme devant Dieu [6]. Silence révérentiel, où il entre peut-être plus de terreur ou de crainte que d'amour en face de la majesté divine ; il n'en reste pas moins qu'ils éclairent d'un jour nouveau notre problème. Mais c'est surtout dans le Nouveau Testament que l'on trouve des textes qui donnent au silence son fondement et sa valeur proprement religieuses. Ce sont tout d'abord ceux où est rappelé l'exemple de Jésus se retirant au désert, dans la solitude et le silence par conséquent [7] ; ce sont aussi ceux qui nous transmettent l'enseignement du Christ sur la prière [8], et qui mettent tous le silence en relation avec la présence divine.

Parmi les Pères Apostoliques, S. Ignace d'Antioche attache au silence de l'évêque une signification mystique : « Plus on voit l'évêque garder le silence, plus on doit le révérer : car tout intendant, envoyé par le maître pour gouverner sa maison, doit être accueilli comme celui-là même qui l'a envoyé » [9]. L'évêque est docteur, il est vrai, mais avant même qu'il ne parle il est envoyé, il est le représentant de Dieu ; par conséquent le fidèle n'a pas

(6) Ce sont par exemple Hab., 2, 20 : *Dominus autem in templo suo, sileat a facie eius omnis terra.* Zach., 2, 17 : *Propter hoc ecce ego lactabo eam et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius ;* après avoir été châtié Israël retourne à son Dieu, qui l'attire à lui et le conduit dans la solitude, dans le silence, pour lui parler en toute intimité.

(7) *Ascendit in montem solus orare* Mt. 14, 23 ; *Et factum est cum solus esset orans* Lc. 9, 18 ; *Jesus fugit iterum in montem ipse solus* Jo. 6, 15.

(8) *Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum et, clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito...* Mt. 6, 6. *Et huic erat soror, nomine Maria, quæ etiam sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius* Lc. 10, 38, est-il besoin de faire remarquer que pour écouter le Seigneur, Marie devait faire silence ?

(9) *Lettre aux Ephésiens,* VI, éd. et trad. Lelong p. 11. It. *aux Philadelphiens,* I, p. 71 : « Son silence (de l'évêque) a plus de force que les vains discours ».

besoin d'entendre ses paroles pour le reconnaître, son silence suffit, en quelque sorte. Ailleurs, à propos du Christ, S. Ignace dit encore, tout à fait dans le même sens, que le disciple parfait non seulement comprend la parole de Jésus, mais « entend son silence même », « car les œuvres que (Jésus) a accomplies en silence sont dignes du Pére » [10].

Pour Clément d'Alexandrie, en dehors de son utilité pour cacher les mystères de la foi, pour ne pas les dévoiler à tous, de peur qu'ils ne soient profanés, le silence a également une valeur mystique. Car la séparation de tout ce qui est charnel et mondain est indispensable à la connaissance intime de Dieu : Dieu ne peut être saisi ni par des paroles, ni par des images, ni même par des idées ; les concepts humains sont impuissants pour cela, seule la grâce illumine l'esprit silencieux [11].

Avec les solitaires et les premiers moines nous touchons un aspect différent : ils font porter tout l'accent sur le côté ascétique du silence. « La tactique de ceux qui ont reconnu leur ennemi dans le monde, c'est la retraite, la fuite dans le silence. « *Arsene ! fuge, tace !* ». Voilà la consigne qui a ouvert les écoles du désert... Ce qui fait le solitaire, c'est l'amour du silence... » [12]. Aussi les Vies des Pères du Désert sont-elles remplies de maximes ou de traits sur le silence [13]. Parfois cependant elles font voir que le

---

(10) *Lettre aux Ephésiens,* XV, p. 21.

(11) *Stromates,* V, 3-12, *P.G.* 9, 32-124.

(12) *Les Pères du Désert,* par J. et H. Bremond, Paris, 1927, p. 106 sqq.

(13) Par exemple : « Il est impossible de faire des progrès même dans une seule vertu, sans la garde de la langue ; car la première des vertus est le silence ». *P. L.* 73, 1051. Ou ce trait rapporté au livre V° : « S. Macaire l'ancien, qui demeurait en Scété dit un jour aux solitaires : « Mes frères, fuyez-vous-en aussitôt que les messes sont dites ». Sur quoi l'un d'eux répondant : « Et où pouvons-nous fuir au-delà de ce désert ? », le saint mit un doigt sur sa bouche et lui répartit : « C'est là que je vous dis qu'il faut fuir ». Puis achevant ces paroles, il entra dans sa cellule et ferma la porte sur lui ». IV, 27. *P.L.* 73, 868.

silence matériel ne suffit pas, et qu'il peut même cacher des vices ou des fautes [14]. Cassien en fait un moyen d'acquérir la science spirituelle » [15]. Pour S. Jean Climaque il est le onzième degré de l'*Echelle du Paradis* [16]. Cet auteur spirituel parle tout d'abord du silence ascétique, mais il ajoute que « le silence, accompagné de connaissance et de sagesse, est le père de l'oraison. C'est l'affranchissement de la captivité de l'âme. C'est la conservation du feu divin qui l'embrase ». C'est « l'aide de la contemplation », ou encore : « l'ami du silence s'approche de Dieu et entrant d'une manière toute secrète et toute cachée dans sa familiarité sainte, il est éclairé de ses divines lumières ».

S. Grégoire de Nazianze a écrit plusieurs petits poèmes où il chante les avantages et le prix du silence, peut-être pour justifier le silence absolu qu'il s'était imposé pendant le carême de 384 [17]. Il met en garde contre les maux causés par la langue ; de plus se taire est une des formes les plus utiles de la tempérance, un des moyens les plus efficaces pour régler les mouvements de son cœur, c'est aussi la meilleure sauvegarde du trésor de l'âme, Dieu et son Verbe, qui cherchent une demeure recueillie et entièrement purifiée. Il dit aussi que beaucoup ont voulu enchaîner leur langue, pour offrir à l'Esprit très pur les pures louanges de l'esprit [18].

S. Grégoire de Nysse, dans son homélie VIIe sur l'Eccle-

(14) Cf., entre autres, la sentence de l'abbé Poemen, au l. V, x, 51, *P.L.* 73, 921 ; l'histoire de l'abbé Pambos, dans SOCRATE, *Hist. Eccles.* IV, 23 ; ou les remarques de Cassien sur le silence affecté, dans la *Conférence* XVI, 18, éd. PETSCHENIG, *C.S.E.L.* 13, p. 452, 21.

(15) CASSIEN, *Conférence* XIV, 9, p. 408, 14.

(16) S. JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle du Paradis*, XIe degré, *P.G.* 88, 852 ; cf. aussi IVe degré, ib. 712 ; VIIe degré, ib. 804 ; VIIIe degré, ib. 828 ; XXIIe degré, ib. 956.

(17) Cf. *Carm. l.* II, *s.* I, *carm.* 34-38 ; *P.G.* 37, 1307-1329 ; voir aussi *Or.* 32, 13, *P.G.* 36, 190.

(18) Ib. *carm.* 35, *P.G.* 37, 1322-23.

siastique [19], indique les interprétations morales du silence, et dépassant ces considérations ascétiques il en vient à exalter le silence de la contemplation comme le seul digne de Dieu : nos paroles sont impuissantes à traduire l'essence infinie ; quand il s'agit de l'Etre que l'univers ne peut contenir et que nulle conception de notre esprit ne délimite, c'est le cas de se taire.

Les premiers législateurs monastiques codifient la pratique du silence ; on ne peut guère leur demander autre chose que des données sur le silence ascétique et principalement sur le silence extérieur. La Règle de S. Pachôme interdit de parler pendant la psalmodie, pendant les repas ou en sortant de ceux-ci, et lorsque les moines se réuniront ensemble. Elle impose le silence également durant le travail (sinon pour parler de choses saintes), après le travail, lorsque les moines sont dans leur maison, lorsqu'ils se lavent et pendant le temps où ils se reposent. On doit admonester et punir ceux qui manquent à ces prescriptions [20].

S. Basile expose d'abord d'une manière générale, pourquoi il est utile à ceux que l'on reçoit dans les monastères de s'exercer au silence [21] ; puis il réglemente l'observance sur ce point. Il a, certes, la plus grande vénération pour l'exemple des anciens, des Pères du Désert, mais comme il est impossible à des hommes vivant en société d'observer le même silence absolu que les ascètes de la Thébaïde, il explique quelles sont les paroles qui doivent passer pour inutiles [22]. Après quoi il ajoute que la mesure et le ton de la voix doivent être proportionnés à la fonction que l'on accomplit et à ceux qui écoutent [23]. Durant la psalmodie,

(19) *P.G.* 44, 728 sqq.

(20) *Pachomiana Latina*. Règle et Epîtres de S. Pachôme... texte latin de S. Jérôme, par le R. P. dom Amand Boon, Louvain, 1932, pp. 15, 21, 31, 32, 44, 33, 39, 40, 45, 67.

(21) *Les grandes Règles*, 13e question, *P.G.* 31, 949.

(22) *Les petites Règles*, 23e question, *P.G.* 31, 1097-1100.

(23) *Les petites Règles*, 151e question, *P.G.* 31, 1181.

enfin, on ne doit s'occuper de rien d'autre que du chant des psaumes, à moins d'une nécessité pressante [24]. Dans une dernière question le grand législateur des moines orientaux résume toute sa pensée en une formule empreinte de modération : « On considère le mérite du silence par rapport aux conjonctures de temps et aux personnes » [25]. Silence ascétique, mais où il ne s'agit plus de cette absolue rigueur que les habitants du désert y mettaient. Dans une lettre à S. Grégoire de Nazianze, après avoir proclamé les bienfaits de la solitude, S. Basile dit que le repos en silence, avec la modestie des yeux et des oreilles, est le commencement de la purification de l'âme. « L'esprit qui n'est pas dissipé par les choses extérieures et qui ne se répand pas à travers le monde, rentre en lui-même et de lui-même remonte à Dieu ». Il dit ensuite comment il faut user de la parole [26]. Cela suffit à nous faire voir que le silence mystique ne lui était pas inconnu.

Mais dans cette voie le pseudo-Denys le dépasse, comme il fallait s'y attendre. Dans sa *Théologie mystique* il proclame le silence pacificateur de l'intelligence, unificateur des facultés et recueillement ; il ajoute qu'il est plus révélateur des mystères de la théologie que toute lumière naturelle [27]. Dans les *Noms divins* il assimile le silence à la paix, à la tranquillité, à l'immobilité [28].

En Occident, S. Ambroise parle du silence surtout en moraliste. A propos du *ps.* 37, vv. 12-15, il écrit : « Taciturnitas ipsa medicina est, et velox in sermonibus magis vulnerat... quia ex multiloquio peccatum non fugit » [29]. Au

(24) *Les petites Règles,* 173e question, *P.G.* 31, 1197.

(25) *Les petites Règles,* 208e question, *P.G.* 31, 1221.

(26) *Lettre II,* 2-6, *P.G.* 32, 224-232 ; cf. aussi *lettre XLII,* 2. *P.G.* 32, 352.

(27) Cap. 1, 1, *P.G.* 3, 997.

(28) Cap. 11, 1, *P.G.* 3, 949.

(29) n. 42. Ed. Petschenig, *C.S.E.L.* 64, p. 170, 20.

ps. 38, v. 2, il dit que le silence est une garde contre le péché et il conclut : « Ideo silentium et tutum est et decorum, quod servat cum gravitate cautelam » [30]. Malgré cela il ne prône nullement le silence extérieur absolu : le sage « in tempore tacet, et secum ipse considerat quo tempore loqui debeat » [31]. Les premiers chapitres du *De Officiis* enseignent d'ailleurs qu'il faut apprendre à se taire pour savoir parler comme il convient ; mais comme c'est là une chose difficile, peu y réussissent et beaucoup pèchent par la langue ; et c'est pourquoi le sage est celui qui sait se taire. « Ideo sancti Domini, qui scirent quia vox hominis plerumque peccati annuntiatio est, et initium erroris humani... amabant tacere » [32]. Mais le silence n'a pas que ce but moral : il faut se taire avec les hommes pour parler à Dieu : c'est là le sens du chapitre III du même ouvrage : « non perpetuum nec otiosum esse debere silentium ». Le silence est une préparation à la révélation des divins mystères, à la contemplation. « ... sedebit ille singulariter... et silebit quietus et feriatus ab omni interpellatione mundanæ sollicitudinis et voluptatis : et divinis vacabit oraculis, quæ solent singulariter sedentibus revelari » [33]. Et encore : Le silence est nécessaire pour que notre âme puisse « regis æterni servare mysterium. Ceterum is quicumque est facilis in verbis, velut plenus rimarum, hac atque illac effluens, interiora evacuat sua, et exterioribus passionibus inundatur, tegere se nesciens, nec tenere verbum quod acceperit » [34]. Ne sommes-nous pas en plein silence mystique ?

---

(30) n. 5, p. 187, 24 ; et encore : « ad omnia igitur utile silentium », ib. n. 13, p. 193, 25 ; ou bien : « Diabolus sonum quærit, Christus silentium », *in ps.* 45, 11, p. 337, 10.

(31) *In ps.* 38, 5, p. 187, 27.

(32) 1, 2, 6, *P.L.* 16, 25.

(33) *In psalm.* 118, *sermo* 2, 4, éd. PETSCHENIG, *C.S.E.L.* 62, p. 21, 14.

(34) Ib. *sermo* 4, 17, p. 76, 9.

S. Jérôme parle peu du silence [35], faut-il s'en étonner ? On trouve cependant sous sa plume des sentences très nettes, celle-ci par exemple, dans sa *Lettre à Furia :* « maledicam linguam indictum emendat silentium » [36]. Ou encore dans sa *Lettre* 117 : « Incongruum est latere corpore, et lingua per totum orbem vagari » [37]. Dans sa *Lettre* 130 *à Démétriade* il parle des moines « qui in terra positi, imitantur angelorum conversationem, et nihil aliud loquuntur, nisi quod ad laudes Dei pertinet » [38]. Et dans la *Lettre* 50 il écrit : « monachus se esse non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo noverit » [39]. Ailleurs il nous dit que « eiusdem sit sapientiæ et tacere et loqui pro tempore » [40]. Ce qui est le fait de la mesure, de la discrétion.

S. Césaire d'Arles, dans sa *Regula virginum,* impose le silence à table et pendant le travail, mais en ajoutant que pendant celui-ci on peut parler si la nécessité l'exige. Ailleurs il parle des dangers de la langue, des péchés qu'elle fait commettre ; ce n'est pas une raison suffisante cependant pour garder un silence absolu. Il faut penser aux devoirs de charité : « multi dum indiscrete silentium custodiunt, quod prodesse proximis per verbum poterat subtrahunt » [41].

S. Augustin expose, comme tous les moralistes, les dangers de la langue et du parler ; il s'élève contre les

(35) Preuve caractéristique : dans les *Tractatus in psalmos* et les *Tractatus varii* édités par D. Morin (*Anecdota Maredsolana*, t. III, pp. II et III) et qui représentent des conférences spirituelles adressées aux moines de Bethléem ou de Jérusalem, S. Jérôme ne parle jamais du silence (voir table analytique publiée à la fin du second volume).

(36) *Ep.* 54, 9, éd. Hilberg, *C.S.E.L.* 54, p. 475, 3.

(37) n. 1, *C.S.E.L.* 55, p. 423, 9.

(38) n. 14, *C.S.E.L.* 56, p. 195, 7.

(39) n. 4, *C.S.E.L.* 54, p. 391, 20.

(40) *In Ezech.* 1, 3, 27, *P.L.* 25, 42.

(41) S. Cæsarii ep. Arelatensis, *Op. omnia*, éd. D. Germanus Morin, vol. II, pp. 105 et 133.

bavards, contre ceux qui parlent trop : ils ne peuvent, en effet, éviter de dire des mensonges, d'être détracteurs, médisants, etc. [42]. Il faut donc dompter sa langue [43], et pour éviter ces dangers le meilleur remède est le silence [44] ; mais c'est une entreprise ardue, pour laquelle il faut l'aide divine [45]. En tout cela rien qui dépasse les limites du silence ascétique ; cependant le grand docteur va plus loin. Dans ses *Adnotationes in Job*, par exemple, il parle de ce « bienheureux silence » qui est la cessation de toute œuvre mauvaise [46] et surtout dans son commentaire du *ps*. 139, 15, il met en valeur le recueillement du silence, qui rapproche de Dieu et permet de l'écouter et de l'entendre : « Audi consilium : magis opta audire quam loqui... quanto melius omnes sciremus, et nemo doceret alterum : ut non esset alius loquens, alius audiens, sed omnes audientes unum illum, cui dicitur : *Auditui meo dabis gaudium et lætitiam*. Ioannes apostolus non tam gaudebat, quia prædicabat et quia loquebatur ; sed gaudebat, quia audiebat... gaudium tibi sit in auditione Dei ; necessitas tibi sit in locutione tua. Quare vis loqui, audire non vis ? Semper foras exis, intro redire detrectas. Qui enim te docet, intus est... ab interiore enim audis veritatem... noli ergo amare magis exteriora, sed interiora » [47].

Avec S. Benoît nous arrivons à un des principaux théoriciens du silence ascétique et en même temps à l'or-

---

(42) *In ps*. 139, 15, *P.L.* 37, 1812 ; *sermo* 19, 2, *P.L.* 38, 132 ; *De natura et gratia*, 17, *P.L.* 44, 255.

(43) *Sermo* 55, 1-3 ; *sermo* 108, 6-7, *P.L.* 38, 375 et 635.

(44) *In ps*. 38, 3, *P.L.* 36, 414-15.

(45) *Sermo* 55, 3, *P.L.* 38, 375 ; *Confess*. XI, 2, 3, éd. Knoll, *C.S.E.L.* 33, p. 281 ; ib. X, 37, 60, p. 272 ; ib. IX, 10, 25, p. 217.

(46) 39, éd. Zycha, *C.S.E.L.* 28, 2, p. 627, 29.

(47) *P.L.* 37, 1812 ; cf. aussi : *De expositione in Epist. Iam B. Joannis, tract*. 3, n° 13, *P.L.* 35, 2004. Au contraire : *Enarr. in ps*. 37, 14, *P.L.* 36, 404 : « Tacebis, si amare destiteris... Frigus caritatis, silentium cordis est ».

ganisateur de la pratique du silence religieux en Occident. Dès le prologue de la Règle il met son disciple en garde contre les péchés de la langue, ou plus exactement il cherche à lui faire comprendre que les abus dans l'usage de la parole sont un obstacle à la perfection chrétienne. Mais c'est surtout au chapitre IV, *Des instruments des bonnes œuvres* [48], qu'il multiplie les recommandations et les préceptes : « Non falsum testimonium dicere... Pacem falsam non dare... Non iurare, ne forte periuret. Veritatem ex corde et ore proferre... Maledicentes se non remaledicere, sed magis benedicere... Non (esse) murmuriosum, non detractorem... Os suum a malo vel pravo eloquio custodire. Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui, etc. ». Ne sont-ce pas là autant d'invitations au bon usage de la parole ou au silence et comme des degrés préparatoires ? S. Benoît y revient encore à propos de l'obéissance (ch. V) : « Sed hæc ipsa obœdientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non... cum murmurio, vel cum responso nolentis efficiatur... ». Mais c'est évidemment surtout au chapitre suivant, *De taciturnitate,* que S. Benoît traite plus explicitement du silence : « ... si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet tacere, quanto magis a malis verbis propter pœnam peccati debet cessari ?... » Il y revient au chapitre VII, *De l'humilité,* au premier et au quatrième degré ; ainsi qu'aux chapitres XXIII, XXXIV et XL, à propos du murmure. Il en parle encore lorsqu'il réglemente l'excommunication : « ... si in superbiam elatus etiam defendere voluerit opera sua... »,et au chapitre du prieur (LXV) : « Hinc suscitantur rixæ, detractiones, æmulationes, dissensiones... ». On voit quelle insistance apporte S. Benoît pour prémunir ses religieux contre les excès dans le parler et les péchés de la langue en général.

(48) La Règle est citée d'après l'édition de dom BUTLER, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1935.

Mais tout cela, dira-t-on, n'est que de la morale la plus ordinaire et ne dénote pas la recherche d'une perfection bien grande ; aussi le législateur des moines va-t-il plus loin et défend-il les paroles inutiles, le bavardage. Au chapitre IV, par exemple : « Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui », au chapitre VI : « scurrilitates vero, vel verba otiosa et risum moventia, æterna clausura in omnibus locis damnamus, et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus ». Et il n'est pas dit qu'il y ait quelque chose de vraiment répréhensible dans ces paroles. Ce sont encore les 9e, 10e et 11e degrés d'humilité qui recommandent la sobriété dans le langage. Et ailleurs, la Règle met en garde contre le bavardage des moines qui arrivant en retard à l'oratoire resteraient dehors (ch. XLIII), ou qui aux heures de lecture se livrent à des entretiens inutiles.

Il y a plus. S. Benoît prévoit un silence pénitentiel. Il l'impose comme châtiment dans certains cas, dans une certaine mesure et pour un temps déterminé ; par exemple, comme pénitence pour des coulpes légères (ch. XXIV), ou comme suite de châtiment pour des coulpes grièves (ch. XLIV) le moine ne pourra pas chanter seul à l'oratoire. De plus, il est interdit aux excommuniés de parler aux frères, et réciproquement (ch. XXV, XXVI et XLIV). Enfin au chapitre XLIX, *De l'observance du Carême,* la Règle recommande de s'imposer pendant ce temps des pénitences supplémentaires, donc plus de rigueur dans la pratique du silence : « unusquisque super mensuram sibi indictam... subtrahat... de loquacitate, de scurrilitate... ». Le silence n'a donc pas seulement pour but de nous préserver du mal, en nous faisant éviter la médisance, la calomnie, le mensonge, la colère, etc., il a une valeur ascétique positive.

Il est d'ailleurs un point de règle. S. Benoît parle, en effet, d'un *silence régulier*. Le silence n'est pas fixé par lui ni délimité comme il le sera dans la suite, mais il n'en existe pas moins : par exemple au chapitre XXXI, *Du*

cellérier du monastère, il est écrit : « Horis competentibus et dentur quæ danda sunt, et petantur quæ petenda sunt », d'où l'on conclut qu'en dehors de ces « horis competentibus » le silence était de règle. Silence régulier au réfectoire : « summumque fiat silentium ad mensam » (ch. XXXVIII), depuis la fin de complies jusqu'au lendemain matin (ch. XLII), pendant la sieste (ch. XLVIII), pendant les heures où l'on doit s'appliquer à la lecture (ch. XLVIII), ou encore à l'oratoire (ch. XLVII et LII), avec les hôtes (ch. LIII) ; on peut donc en conclure « omni tempore silentium debent studere monachi » (ch. XLII) ; mais d'une part des cas de nécessité existent qui permettent de parler, d'autre part il est des temps, des lieux, des personnes qui exigent un silence plus rigoureux.

S. Grégoire le Grand, qui a tant contribué à la diffusion de la Règle et des idées bénédictines, confirme la doctrine de S. Benoît, sinon les pratiques qu'il recommande à ses moines ; il le fait par exemple dans des sentences générales comme celles-ci : « lingua ianua mentis est » [49], « vir verbosus iustificari nequaquam potest » [50], « tacere, sæpe est sapere » [51], ou dans ces recommandations sur l'utilité du silence pour apprendre à bien parler : « ... ille loqui veraciter novit, qui prius bene tacere didicerit ; quasi enim quoddam nutrimentum verbi est censura silentii » [52], contre les paroles inutiles et le bavardage [53], ou encore dans le chapitre XIV de la IIIe partie de sa *Regula Pastoralis* [54]. Mais le grand pape va plus loin que S. Benoît : il pénètre dans la nature intime des manquements au silence et fait voir comment ils dissipent

(49) *Moral.* 2, 7, 8, *P.L.* 75, 559.
(50) Ib. 10, 2. 2, *P.L.* 75, 919.
(51) Ib. 23, 5, 12, *P.L.* 76, 258.
(52) *In Ezech. l.* 1, *hom.* 11, 3, *P.L.* 76, 907.
(53) *Moral.* 8, 17, 58, *P.L.* 75, 800.
(54) *P.L.* 77, 71 sqq.

l'âme, en la répandant à l'extérieur. « Mens per multiloquium exterius sparsa vim intimæ considerationis amittit. Qui murum silentii non habet, patet inimici iaculis civitas mentis » [55]. Où encore : « Multum deorsum ducimur, dum locutione continua sæcularibus admiscemur » [56]. Mais il est surtout une image, sur laquelle S. Grégoire revient plusieurs fois, et qui sera reprise ensuite par bien des auteurs spirituels pendant des siècles, c'est celle empruntée à l'eau : l'âme élève son niveau spirituel en s'enfermant dans le silence, elle se répand et se perd par le bavardage. « Humana enim mens, aquæ more, et circumclusa ad superiora colligitur, quia illud repetit unde descendit ; et relaxata deperit, quia se per infima inutiliter spargit. Quot enim supervacuis verbis a silentii sui censura dissipatur, quasi tot rivis extra se ducitur. Unde et redire interius ad sui cognitionem non sufficit, quia per multiloquium exterius sparsa, vim intimæ considerationis amittit » [57].

Paul Diacre, le plus ancien commentateur de la Règle de S. Benoît dont l'œuvre nous ait été conservée, est d'une grande valeur pour l'interprétation primitive de celle-ci [58] ; la plupart des commentateurs plus récents l'ont suivi et parfois même copié. Au chapitre IV, *Des instruments des bonnes œuvres,* il explique que les « verba... risui apta » peuvent être pertinents et ne pas manquer de sagesse, mais qu'ils peuvent par ailleurs provoquer le rire : c'est

(55) *Moral.* 8, 17, 59, *P.L.* 75, 800.

(56) *Dialog. l.* III, 15, éd. MORICCA, p. 174, 9.

(57) *Moral.* 8, 17, 59, *P.L.* 75, 800 et exactement la même chose dans le *Liber Regulæ Pastoralis,* pars III, c. 14, *P.L.* 77, 73 ; voir aussi le beau texte de l'*homélie* 3 n° 14 *in Ezech., l.* II (*P.L.* 76, 957) : « Cum ergo quies contemplativæ vitæ agitur in mente, silentium fit in cælo, quia terrenorum actuum strepitus quiescit a cogitatione, ut ad secretum intimum aurem animus apponat ».

(58) Sur l'attribution à Paul Diacre on peut voir U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle,* Coll. *Pax,* vol. I, Maredsous, 1927, pp. 19-20.

pourquoi ils doivent être évités. Quant à la défense qui suit : « risum multum aut excussum non amare », il y ajoute ceci : « non dixit *non ridere,* sed dixit *non amare...* » [59]. A propos du chapitre IV, *De taciturnitate,* il note très justement : « Ista est clavis quæ dicitur *de taciturnitate,* quia ex humilitate et timore nascitur silentium... nam humilitas et gravitas facit esse hominem perfectum. Humilis, quantum ad corpus attinet ; et gravitas, quantum ad silentium attinet ». Et au sujet du texte de l'Ecriture : *posui ori meo custodiam,* il dit que s'il y a faute à parler mal à propos, on peut aussi être coupable en ne parlant pas quand il le faudrait ; et il conclut : « In omni ergo verbo quod dicitur, necesse est ut causa, tempus et persona pensetur... ». Il ne s'agit donc pas pour lui de silence perpétuel, mais de restriction dans le parler « ad mortificationem monachorum » [60]. Il admet également que le silence « de bonis et sanctis et ædificationum eloquiis » n'est à observer que durant les *horæ incompetentes,* c'est-à-dire qu'en dehors de ce temps on peut se livrer à ces entretiens sur des choses bonnes et saintes. Il doit y avoir un endroit dans le monastère où l'abbé et le doyen puissent parler pendant ces *horæ incompetentes* pour reprendre un frère, s'il y a lieu, sans troubler les autres dans leur lecture ou leur prière [61]. Au chapitre XXXI, *Du cellérier,* Paul Diacre explique encore ce qu'il faut entendre par *horis competentibus* : il ne s'agit pas de récréations, au sens moderne du mot, ni même d'heures pendant lesquelles on pourrait parler plus facilement, mais des moments où il n'est pas formellement défendu de parler, c'est-à-dire par exemple les heures du jour non occupées par la célébration des offices, les lec-

(59) PAULI WARNEFRIDI, diac. casin., *In S. Regulam commentarium,* Edid. monachi casin., 1880, p. 111.

(60) Ib., p. 133-4.

(61) Ib., p. 135.

tures, les repas ; cependant il ne précise pas la nature et la gravité des motifs qui justifient alors des conversations [62]. Il est question des *horæ incompetentes* au chapitre XLVIII de la Règle, *De opere manuum quotidiano ;* Paul Diacre précise que ces heures indues pour les conversations sont celles où les frères doivent vaquer à la lecture ou au travail. Même interprétation du silence au chapitre XLIX, *De quadragesimæ observatione :* depuis le matin jusqu'à tierce personne ne doit parler, car on se livre alors à la lecture ; après cette heure chacun travaille selon son obédience jusqu'à none et pendant ce temps on peut parler, à condition que cela ne nuise pas au travail. Paul Diacre dit que si quelqu'un veut retrancher sur la « loquacité », comme S. Benoît y engage durant ce temps du carême, il peut le faire précisément à ce moment-là. « De post tertiam constituat sibi non loqui, si necessitas non fuerit ; deinde in obedientia laboret cum silentio. Si vero frater fuerit, qui voluerit tecum loqui, tu si videris rem non esse necessariam, innue illi ut sileat... » [63]. Il faut donc le reconnaître, cet ancien commentateur de la Règle est pour une interprétation assez large du silence régulier. Il n'est pas question encore de récréations ou de temps déterminés consacrés aux conversations, mais selon lui on pouvait parler dans le monastère pendant la journée, sauf durant l'office, la lecture et le travail, et encore pouvait-on le faire durant celui-ci si le travail lui-même ne devait pas en souffrir.

Que l'on ne crie pas trop vite cependant au relâchement. Car en face de cette interprétation large du silence régulier, Paul Diacre est fort exigeant losqu'il parle du silence personnel, c'est-à-dire de la façon dont chacun doit user de la faculté de parler durant les heures où c'est licite. Le *vir linguosus* est celui qui parle trop, même dans

(62) Ib., p. 318-9.
(63) Ib., p. 405.

les choses bonnes [64] ; une ou deux paroles de trop, même s'il s'agit de choses bonnes, sont superflues et péché [65]. De même au chapitre VI : « In tantum debet esse monachus cautus, et maxime in ore suo, ut absque vera ratione, et legitima causa nihil loquatur » [66]. On peut donc parler en dehors des moments défendus, mais à condition qu'il y ait une raison valable, à condition aussi que l'on ne parle pas plus qu'il ne faut ; Paul Diacre ajoute ailleurs que celui qui parle avec raison ne doit pas gêner les autres surtout dans la prière, ni tomber dans la dissipation [67].

La *Regula Magistri*, qui peut être considérée comme un témoin de la tradition bénédictine, ajoute deux remarques au sujet du silence régulier ; elles constituent presque deux observances nouvelles. Tout d'abord le silence de nuit va du verset : *Pone Domine custodiam ori meo et ostium circumstantiæ labiis meis*, à la fin de complies, jusqu'au verset : *Domine labia mea aperies*, du début du premier nocturne. Bien plus, si quelqu'un doit parler, par nécessité, durant ce silence de la nuit, il devra dire auparavant : *Domine labia mea aperies...* [68] ! Cette même règle prescrit également de demander la permission à l'abbé ou à l'ancien, si l'abbé est absent, lorsque l'on veut parler, même durant les temps permis, que ce soit dans le monastère, aux champs, dans le jardin ou en route ; et cette

(64) Ib., p. 193.

(65 « Si plus fuerint verba unum aut duo quam necesse est et oportet, peccatum est ipsum verbum unum aut duo, quamvis bona sint ; et quia superfluum est, ideo peccatum est ». Ib., p. 193.

(66) Ib., p. 138.

(67) « Et hoc sciendum est, quod monachus nullatenus debet ita loqui et granditer ridere, ut aliis impedimentum tribuat, quia forte est frater in contemplatione, et impeditur pro hoc ; sed magis ad illum debet ire, si ita longe est, ne sicut diximus, aliis impedimentum tribuat et seipsum dissolvat atque corrumpat ». Ib., p. 199.

(68) *Regula Magistri*, c. XXX, *P.L.* 88, 999.

demande ne pourra être faite que deux fois, et pas plus dans le même exercice ou la même séance de travail [69].

D'après l'*Ordo qualiter,* le plus ancien de tous [70], on garde le *summum silentium* pendant la nuit depuis la fin de complies jusqu'après les matines, de même après les laudes un *præcipuum silentium* doit être observé. Les manuscrits cassiniens utilisés par Albers portent que ce silence prend fin avec la triple récitation du verset *Deus in adiutorium* de prime [71]. Par ailleurs le travail devait se faire en silence, « nisi forte de ipsa arte necesse fuerit dicere aliquid caute ». On recommande spécialement la modération dans le parler avec les séculiers, parents et amis, et si l'on doit converser avec eux, il faut le faire en présence d'autres religieux, car « mens quæ Domino servire debet, multum impeditur sæcularium adlocutione ». En tout cas, il n'est pas question de récréations : « certis horis lectioni pleniter vacent... Et sub silentio legant. Et ne alius ad alium iungatur, nisi necessitas discendi expoposcerit ».

Dans les autres coutumiers monastiques anciens (VIIIe - IXe siècles) le silence de nuit s'étend des complies au chapitre qui se tient après prime [72]. Pendant la journée on observe le silence durant le repos qui suit le repas au réfectoire (*Ordo* XI), durant le travail, à moins de nécessité (*Ordo* XV), à l'oratoire en dehors des offices (*Ordo* XV et XXIV), de même à la sacristie, au réfectoire, dans le cloître (*Ordo* XXIV). Les statuts de Murbach (*Ordo* XX) disent clairement qu'il n'y a pas de récréations, les autres

(69) Ib., c. IX, *P.L.* 88, 964.

(70) ALBERS B., *Consuetudines monasticæ,* vol. III, p. 26-49.

(71) Ib. p. 30, note. « Deinde dicatur versus ad solvendum silentium, id est *Deus in adiutorium* ».

(72) « In primis ut a vespertinis (horis) usque in capitulum, quod fit post primam, summum silentium teneatur ». *Ordo* XI d'ALBERS, III. L'*ordo* XV précise que le silence ne cesse pas après les nocturnes, contrairement à la Règle du Maître.

le laissent entendre [73]. La lettre à Théoderic prescrit le *summum silentium* à l'entrée et à la sortie du réfectoire [74].

Smaragde, dans son commentaire de la Règle, donne son interprétation des *horæ competentes* : ce sont celles qui ne sont occupées ni par la prière, ni par la lecture ; et il ajoute que durant ces moments les conversations sur des sujets édifiants entre bons moines sont permises, ce qui est alors interdit ce sont les bavardages entre des moines *otiosos acediososque* [75]. On s'achemine ainsi lentement vers les récréations. Quant au silence de nuit, l'abbé de Saint-Mihiel le fait cesser avec le verset : *Domine labia mea aperies*..., mais sans aller comme la Règle du Maître jusqu'à faire réciter ce verset hors de l'office si l'on est obligé de rompre le silence de nuit pour quelque motif grave. Par ailleurs il distingue le silence ordinaire du *summum silentium*, celui-ci est incompatible avec n'importe quelle parole, même dite à voix basse, tandis que le premier admet la possibilité de parler doucement : « leniter

---

(73) « Duas silentii regulas custodiunt, unam nocturnam, alteram diurnam.. in diurnali vero cum alter alterum appellaverit... silenter absque ullo strepitu vocis et humilis sit confabulatio, paucis valde et rationabilibus verbis, nullaque eis aut simul standi aut consedendi aut coambulandi sinitur mora excepto discendi aut cooperandi gratia, sed semper aut in lectione aut in opere manuum omnes horas diurnas consumant ».

Contrairement à ce qui se faisait lors de la composition des ouvrages ou de la dictée des lettres, la transcription des livres se faisait en silence. Lorsqu'un travail de copie ou de traduction d'un livre est fait exceptionnellement à la dictée, il a lieu non au scriptorium, mais dans une autre partie du cloître. Cf. Emile LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique en France*, t. IV, *Les livres, « scriptoria » et bibliothèques*... Lille, 1938, p. 352. Cette transcription silencieuse est appelée « prédication muette » ; et les auteurs ascétiques la recommandent aux solitaires confinés dans leur cellule. Cf. L. GOUGAUD, *Muta prædicatio*, dans *Rev. Bénédictine*, 42, 1930, p. 170.

(74) D. J. WINANDY, *Un témoignage oublié sur les anciens usages cassiniens*, dans *Rev. Bénédictine*, 50, 1938, pp. 254-292.

(75) Cap. 31 et 48, *P.L.* 102, 863 et 886.

et cum silentio » [76]. Et c'est dans ce sens qu'il interprète la parole de S. Benoît : « omni tempore silentio studeant monachi » ; seuls les éclats de voix sont prohibés de façon absolue. Mais si la règle du silence tend à s'adoucir, les exigences de la vertu de silence restent aussi rigoureuses. « C'est un grand défaut pour un moine, écrit Smaragde, et qu'il faut éviter à tout prix, de se livrer à des discours vains, c'est-à-dire qui ne soient pas justifiés par la nécessité ou une pieuse utilité » [77] ; le moine doit, de même, s'abstenir de rire, car il est dans une vallée de larmes. Ailleurs cependant le commentateur de la Règle écrit, avec plus de modération : « plus ergo monacho salutarem tristitiam quam vanam convenit habere lætitiam » [78]. L'esprit de l'homme, ajoute-t-il à la suite de S. Grégoire, est comme l'eau, qui laissée à elle-même se répand inutilement de tous côtés : le moine doit donc aimer le recueillement et le silence, celui-ci le fait pénétrer jusqu'au ciel où il le fixe en esprit : « quanto se sub silentio deprimit, tanto compunctionis aciem in cœlum figit ».

Les coutumes clunisiennes [79] prévoient deux moments où l'on peut parler dans le cloître : après le chapitre du matin et après sexte, ou après none. C'est là une innovation considérable, bien qu'elle fût préparée par une lente évolution des pratiques monastiques primitives. Cependant en Carême on ne parle ainsi que les mardi, jeudi et samedi ; les autres jours se passent en silence, de même que les trois jours des Rogations et les octaves solennelles de Pâques et de la Pentecôte. Le silence le plus rigoureux doit toujours être gardé à l'église, à la sacristie, au dortoir, au réfectoire, à la cuisine et au cloître pendant les

---

(76) Cap. 38, ib. 872.

(77) Cap. 4, n. 54, ib. 782.

(78) Cap. 4, n. 55, ib. 783.

(79) Cf. Albers, *Consuetudines monasticæ*, vol. II, *Consuetudines cluniacenses antiquiores*.

heures de lecture ; silence aussi dans les ateliers et d'une façon générale pendant le travail, mais pas à ce point qu'on ne puisse le rompre pour l'utilité du travail lui-même. Certains auteurs modernes parlent de deux salles, l'*auditorium* et le *calefactorium*, où l'on aurait pu parler ; elles se trouvent bien mentionnées dans certains coutumiers, mais on ne voit pas qu'elles aient servi à cet usage [80].

---

(80) Est-il besoin de rappeler que l'*auditorium* était soit ce que nous appelons maintenant le parloir, soit l'emplacement où se donnaient les leçons, où l'on faisait « la classe », et le *calefactorium* le chauffoir, le poële ? Mais ni l'un ni l'autre ne correspondait aux salles de récréation modernes.

Les coutumes de Farfa (ALBERS, *Consuet. monast.*, vol. I) spécifient qu'en carême on ne parle pas les lundi, mercredi, et vendredi, même si ces jours-là on célèbre une fête de saint, par conséquent une grande fête (p. 38). Par contre au jeûne des quatre-temps de la Pentecôte on peut parler dans le cloître depuis le chapitre jusqu'à tierce ; de même on peut parler pendant les octaves de S. Jean-Baptiste, des apôtres S. Pierre et S. Paul, de l'Assomption et de S. Martin (p. 83). Mais à partir des ides de septembre on parlait seulement après le chapitre et non après none (p. 110). Lorsque les frères vont travailler à l'extérieur ils ne parlent pas dehors, mais seulement à leur retour, dans le cloître. C'est pendant ces récréations que l'on doit laver son linge de corps, son verre, nettoyer et repasser son couteau.

D'après les coutumes de Fruttuaria (ALBERS, *Consuet. monast.*, vol. IV), les novices doivent garder le silence pendant les trois jours qui précèdent leur profession. En hiver, c'est-à-dire à partir des calendes d'octobre, on ne parle qu'une fois par jour, mais c'est après sexte.

Les coutumes d'Allemagne, Trèves et Gorze, (ALBERS, *Consuet. monast.*, vol. V), rangent parmi les coulpes légères les manquements au silence. Après une première réprimande les coupables seront privés de vin ; si cela ne suffit pas encore ils seront condamnés à manger à part, et ne liront ni ne chanteront en public ; ils se prosterneront au milieu ; et enfin, si cela est nécessaire, on les frappera de verges. Autre particularité de ces coutumes : c'est qu'on ne doit parler qu'une fois par jour, après le chapitre, entre la fête de S. Martin et celle de Noël, « quoniam omnino dies breves sunt ».

A St-Vanne de Verdun (ALBERS, *Consuet. monast.*, vol. V), on pouvait parler pendant le travail, ce qui est une innovation assez notable. « Si quando fratres ad quamlibet obedientiam perrexerint

Mais, chose curieuse, c'est à Cluny, où l'on a invent[é] les récréations, que l'on a imaginé aussi le langage pa[r] signes. N'y a-t-il pas quelque contradiction dans cett[e] double initiative ? Pas forcément. Nous avons vu commen[t] s'étaient introduites les récréations ; mais en même temp[s] on insistait sur le silence personnel [81]. Peu à peu mêm[e] les abbés de Cluny, tel Pierre le Vénérable, tendent à res-treindre la mesure du parler concédé [82]. Or en diminuan[t] le nombre et la durée des récréations après qu'elles furen[t] établies, en interdisant d'une façon absolue de parler dan[s] un certain nombre de lieux, on en arriva peu à peu, sur-tout dans un grand monastère, comme Cluny, où les rap-ports entre religieux ne pouvaient manquer d'être fré-quents, au langage par signes. Parmi les anciens, S. Pachôme, Cassien et S. Benoît recommandaient déjà

---

longe vel prope, finito cursu, dicet simpliciter, qui præest : Benedicite, et loquendi licentiam laborantes habebunt » (p. 130).

Dans certains monastères on gardait le silence non seulement pendant les octaves de Pâques et de la Pentecôte, mais aussi pendant celle de Noël et aux principales fêtes. Ailleurs on l'observait également depuis la mort jusqu'à la sépulture des frères. Les anciens législateurs monastiques recommandaient le silence en voyage (S. Antoine, l'abbé Isaïe, S. Basile, etc.), désormais on prévoit seulement la récitation de l'office canonial aux heures régulières.

(81) Cf. *Vita S. Odonis,* auctore IOANNE monacho, l. II, c. 12, *P.L.* 133, 67.

(82) Cf. *Statuta Petri Ven.,* c. 19-22, *P.L.* 189, 1031-32. Voir aussi dom U. BERLIÈRE, *Documents inédits pour servir à l'Histoire ecclésiastique de la Belgique,* I, Maredsous, 1894. Lettre du Cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins du chapitre de Reims, où le légat pontifical s'élève contre le silence perpétuel et invite à revenir à la coutume des « entretiens spirituels », les récréations après le chapitre, p. 95-99 ; et la réponse des abbés, ib. pp. 106-108. Pour eux « locutio quæ in claustris erat, quantumvis diligenter [custodita], quantumvis brevis esset, quam semper inutilis, quam sæpe noxia... » ; d'ailleurs, ajoutent-ils, : « de spiritualibus et necessariis loqui, et quando et quomodo nobis videtur non prohibemus licentiam, immo omni silentio gratius habemus, si tempore et loco opportuno nobis, vel quibus id licet, super his colloquuntur et etiam invitos in hoc ipsum sæpe provocamus ».

l'usage de signes pour ne pas rompre le silence ; mais il ne s'agissait alors que de gestes simples et spontanés, destinés à faire comprendre un désir, ou une idée. Personne ne se serait alors imaginé de composer un langage complet par signes permettant de tenir de véritables conversations. Ceci est une innovation de Cluny, née sous la pression des idées réformatrices, mais dans un esprit tout opposé, au fond, à la doctrine du monachisme ancien. Grâce, en effet, à ces signes on peut désormais observer matériellement le silence de bouche, mais en même temps la multiplicité des gestes et le perfectionnement du système permettent de communiquer entre soi et presque d'avoir des conversations partout et constamment, au chœur, au réfectoire et jusque pendant la nuit, ce qui est certainement contraire à l'esprit de silence et opposé à l'intention du législateur. Ce n'est pas le silence extérieur de parole qui a une valeur religieuse, c'est le recueillement qu'il est destiné à favoriser. Le langage par signes n'en a pas moins fait fortune et il a été adopté par presque tous les ordres monastiques au moyen âge [83] ; jusqu'en 1453 les chapitres généraux de Cluny insisteront pour que tous les religieux apprennent le langage par signes.

Au moment où se fonde Cluny, sous l'inspiration des mêmes idées de réforme S. Pierre Damien écrit des pages enflammées contre le bavardage dans les monastères et recommande avec force le silence en en donnant la justification religieuse [84]. Jean de Fécamp, lui, est plus préoccupé de vie mystique. Il aspire à voir le Christ : pénétré

---

(83) Cf. par exemple P. Volk, *Der Liber Ordinarius des Lütticher St. Jacobs-Klosters* (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, 10), Münster, 1923, *cap.* 89 *de locutione, cap.* 90 *de silentio, cap.* 91 *de signis faciendis* (pp. 128-142). Noter que cet ordinaire est du XIIIe siècle.

(84) *De bono religiosi status*, 27, *P.L.* 145, 786-88 ; et *Epp.* l. VIII, 6, *P.L.* 144, 444.

de la douceur de Dieu, il gémit, il pleure, il veut fuir, se taire, se reposer, s'envoler vers son Dieu [85].

Un peu plus tard, S. Bernard, ardent défenseur de l'observance monastique et théoricien de la vie parfaite, ne pouvait manquer de propager les mêmes idées [86]. Pierre de Celle, son contemporain, place le silence parmi les quatre biens qui sont les plus nécessaires aux religieux et que ceux-ci doivent préférer à tout ; mais ce silence est un milieu entre la loquacité et le mutisme, et il consiste à ne parler qu'aux jours où celà est permis, et sur des sujets propres à entretenir la ferveur [87]. Pierre le Vénérable distingue ce qu'il appelle « les biens communs », c'est-à-dire la célébration conventuelle de l'office, et les « divers exercices privés », qui sont le silence, la lecture et l'oraison. Mais pour lui le silence, au sens plein de ce mot, était le temps de l'oraison ; il conçoit d'ailleurs toute la vie monastique comme s'écoulant dans une atmosphère de loisir, de repos, de silence [88].

---

(85) Cf. *Confessio theologica*, II, p. 75. L'homéliaire de Paul Diacre contient un sermon *De silentio* certainement apocryphe et qui pourrait être de la même époque. Il y est parlé de trois formes de silence mystique : « Primum silentium est ignorantia languoris, secundum silentium est desperatio curationis, tertium silentium est adeptio sanitatis ; primum silentium fuit ante legem, secundum inter legem et gratiam, tertium erit post hanc vitam... » *Hom.* 41 *De tempore, P.L.* 95, 1177.

(86) *De grad. hum.* c. 11-13, *P.L.* 182, 963-65 ; ou encore *sermo In Nativitate B. Mariæ V. P.L.* 183, 445 et *sermo* XVII *De diversis*, 3, ib. 584. Il est probable par ailleurs que les premiers cisterciens admettaient les récréations ; cf. *P.L.* 183, 584-85.

(87) « Silentium claustrale nec multum sit nec loquax... Non ergo valvas labiorum aperiat nisi forte in sabbato aut in kalendis de requie futura et gaudiis sanctorum commemorans. Sub tali silentio crescite et multiplicamini sancta desideria, pax cordis et tranquillitas cum vera munditia... ad hæc Agnus aperit ora mutorum et resolvit signacula, ut sapientiam in mysterio absconditam loquamur... » *De discipl.*, 18, *P.L.* 202, 1124-25. Ce à quoi s'oppose le silence, ce sont seulement les paroles mauvaises : « Silentio excluduntur mendacia, stultiloquia, scurrilitates et omne verbum otiosum » *Serm.* 30, ib. 730 C.

(88) Cf. *Ep.* I, 13, *P.L.* 189, 83 ; II, 22, ib. 235.

Un autre bénédictin, Jean l'Homme de Dieu, dans son *Tractatus de Ordine Vitæ et morum institutione* [89] donne la raison profonde du silence : il écrit que « enervat animam præsentium consolatio », tandis que l'attente des biens futurs la fortifie ; et le silence est destiné à garder l'homme intérieur. « Tacendo apud homines melius loquimur Deo », le silence ne livre pas ses splendeurs cachées à ceux qui se répandent en paroles, « multæ contemplationes sunt, quibus anima devota Deo tacendo mirabiliter pascitur » ; et à propos du silence absolu gardé à Saint-Denys : « Iuge silentium et ab omni strepitu sæcularium perpetua quies cogit cælestia meditari » [90].

Désormais avec la création des ordres mendiants, des clercs réguliers et à plus forte raison des congrégations modernes, qui ne sont plus astreints à la vie claustrale dans toute sa rigueur comme les moines, il n'est guère question de silence régulier, ni même de silence pénitentiel, et l'on parle presque uniquement du silence-recueillement, de la vertu de silence. Il y a d'ailleurs à cela quelque avantage, c'est que l'on insiste sur un aspect, et le plus important de cette pratique. Bien qu'il ait, à ses origines, une grande affinité avec la vie monastique — et c'est dans son cadre qu'il est le plus facilement, le plus complètement observé, et qu'il s'épanouit le plus parfaitement — le silence n'est pas un privilège des moines : il est une des données de la

---

(89) *P.L.* 184, 559. Cf. la belle étude de D. WILMART, dans *Auteurs Spirituels et textes dévots du Moyen-Age latin*, Paris, pp. 64-100. Cet auteur n'est pas partisan du silence perpétuel. « Non semper silentio studendum, licet cum magno studio silentium sit servandum ».

(90) Cf. *P.L.* 184, 568 et 688. On pourrait ajouter encore cette phrase, si caractéristique de l'esprit de l'opuscule et aussi de l'époque : « Moyses in silentio loquebatur (Deo) et in otio operabatur » ib ; et les sentences du traité de S. Bonaventure intitulé *Vitis mystica :* plus on s'approche du sommet de la vertu, plus le silence doit être parfait, il est un signe de la vraie contemplation (*P.L.* 184, 687, 689), ou du *Liber de modo bene vivendi* de Thomas de Froidmont (*P. L.*, 84, 1229 et 1254).

vie chrétienne, et il doit avoir sa part dans l'effort personnel de tous ceux qui font profession de celle-ci ; seulement cette part doit être plus grande dans la vie de ceux qui cherchent à suivre de plus près les maximes de l'Evangile et qui tendent à une perfection plus grande.

Dans l'Ordre de S. Benoît, Bernard du Cassin († 1282) appelle le silence *clavis religionis,* mais pour lui le silence ordinaire est compatible avec une conversation à deux, faite à mi-voix. Les motifs qui peuvent dispenser du *summum silentium* sont : « damnum imminens, necessitas urgens, interrogatio superioris » et il donne comme exemple des deux premiers : le feu, la maladie grave d'un confrère, la confession d'un malade, etc. Sur la valeur spirituelle du silence il écrit : « convenit discipulum tacendo audire, sic enim tacendo et audiendo levat se supra se ad sanctam meditationem et ad veram contemplationem et demum ad fruitionem » [91].

Les constitutions des congrégations bénédictines et les différents réformateurs de l'Ordre monastique ne manquent pas de parler du silence pour en recommander la pratique ou pour insister sur sa valeur religieuse profonde [92]. Dom Claude Martin, très représentatif de l'esprit de la Congrégation de Saint-Maur et de sa réforme, écrit : « mais afin que leur silence (des religieux) ne soit pas un silence de bête ou d'idole, ils l'observeront dans la véritable fin de son institution, qui est que se taisant avec les hommes, ils parlent intérieurement avec Dieu [93].

---

(91) *Bernardi I abbatis Casinensis in Regulam S. Benedicti Expositio...,* Montis Casini, 1894, p. 126.

(92) On peut voir quelques textes dans *Præcipua Ordinis monastici elementa...* dom Maur WOLTER, Bruges, 1880, pp. 56-58. Cf. aussi les *Constitutions de Ste Justine de Padoue,* 1578, pp. 21, 111, 116 ; LOUIS DE BLOIS, *Spec. mon.* 1 ; Jean BONA, *Princip. vitæ christianæ* II, 8.

(93) *Pratique de la Règle de S. Benoît,* par D. Claude MARTIN... 5e éd., 1700, p. 130.

L'abbé de Rancé, dans son souci de revenir à l'austérité de l'observance primitive, impose le silence absolu à ses religieux, mais... avec le langage par signes, comme à Cluny, et aussi quelques mitigations [94]. En fait il a été peu suivi, même par ses fils : les trappistes ont adouci notablement les exigences de leur rude réformateur ; cependant cet austère retour à la pratique ancienne du silence régulier dans le cloître n'a-t-il pas été sans influence sur les réformes et les restaurations monastiques qui ont suivi.

Parmi les auteurs contemporains, dom Delatte ne parle guère que du silence régulier, avec des remarques personnelles, prises sur le vif, et de l'esprit de silence [95]. Dom Marmion entre davantage dans la valeur du silence, nécessaire pour l'union à Dieu [96]. Mais c'est peut-être dom A. Stolz qui pénètre le plus profondément le sens du silence et qui donne sur ses différents aspects les aperçus les plus originaux [97].

II

De cette petite enquête, volontairement limitée depuis S. Benoît, à quelques écrivains monastiques seulement, on peut dégager, en guise de conclusion, les idées maîtresses et les grandes lignes d'une théorie du silence religieux ; cette théorie ne se trouve, du reste, explicitement formulée par aucun des auteurs dont nous avons parcouru rapidement les œuvres, et nous ne connaissons pas de moderne qui ait tenté cette synthèse. Pour rester le plus objectif possible, plutôt que de partir de distinctions a priori et de

(94) Voir *Sainteté et Devoirs de la Vie monastique*, par l'abbé de la Trappe, ch. XVII ; et Henri Brémond, *L'Abbé Tempête*, pp. 84-86, 88.

(95) Dom Delatte, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, pp. 105-113.

(96) Dom Marmion, *Le Christ idéal du moine*, pp. 483-86.

(97) Dom A. Stolz, *L'ascesi cristiana*, pp. 112 et sqq.

catégories spéculatives [98], on déterminera ici ce qu'est le silence, après avoir dit auparavant ce qu'il n'est pas, puis on verra quel doit être son principe et son esprit, et enfin on parlera de ses relations avec la prière.

1. Est-il nécessaire de noter tout d'abord que le silence religieux n'est pas un mutisme absolu ? La faculté de parler est propre à l'homme, elle est une conséquence de sa nature raisonnable ; c'est pourquoi elle le distingue de tous les autres êtres, non seulement de ceux qui sont dénués de raison, mais aussi des anges, qui ne s'expriment pas par des signes matériels. Si donc la parole est une qualité naturelle et caractéristique de l'homme, il ne peut pas y renoncer absolument.

D'ailleurs le langage humain revêt encore une autre dignité : par lui l'homme apparaît, au moins indirectement, comme portant en lui l'image de Dieu. L'homme est en effet créé à la ressemblance de Dieu *secundum mentem* [99], or le langage manifeste le verbe intérieur, cette parole de l'âme, image très imparfaite du Verbe en la sainte Trinité. Raison de plus par conséquent pour respecter le langage humain.

Cependant en deçà du mutisme perpétuel, il faut admettre la possibilité d'un silence à peu près absolu,

---

(98) G. Mensching, dans le livre que nous avons déjà cité : *Das heilige Schweigen*, établit, il est vrai, une théorie du silence ; mais celle-ci est influencée par la position acatholique de l'auteur ; de plus celui-ci ne fait guère qu'analyser l'aspect mystique de la question. Comme beaucoup d'auteurs il distingue trop facilement le silence en silence intérieur et silence extérieur ; on oublie ainsi que ce second n'a de sens et surtout, à notre point de vue, de valeur religieuse que par le premier. Qui parle de silence religieux extérieur ne peut pas faire abstraction du silence intérieur. Quant au Wu-Wei chinois, aux Hînayâna et Mahâyâna boudhiques, aux mystères d'Eleusis, au silence magique ou au silence d'attente des Quakers, ils intéressent l'histoire des religions et non l'histoire ni la théorie du silence religieux dans l'Eglise catholique.

(99) « Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus, cogitando, interius verbum formamus... » *S. Th.* Ia, 93, 6 ; ib. art. 7.

pour un certain temps, et pour un motif religieux. Un tel silence ne peut être pris que par une décision personnelle, en toute connaissance de cause, à l'âge mûr, par conséquent, et il se borne aux relations habituelles entre hommes ; il n'interdit donc ni la prière, ni le recours au supérieur ou à un prêtre pour les besoins religieux. En tout cas ce silence est le fruit d'une grâce particulière et d'un appel extraordinaire, ce qui en fait une chose rare ; citons le cas des anciens solitaires ou de certains reclus au moyen âge ; la vie de chartreux et de trappiste, tout en ayant beaucoup moins d'exigences sur ce point, est elle-même peu commune et requiert une vocation très spéciale.

Il ne s'agit pas non plus seulement lorsqu'on parle de silence religieux d'un silence purement matériel et extérieur. Le fait de se taire, de ne pas prononcer de paroles, n'a pas en soi de signification morale ni de valeur religieuse ; ce peut être simplement affaire de tempérament, de caractère, de mouvement d'humeur ou encore de vide de l'esprit, aussi bien que réflexion et concentration de l'âme, ou recueillement et prière [99*]. Or ceci seulement est bon et vertueux, et recommandé par l'Eglise ou enseigné par les docteurs et les législateurs monastiques.

Quant au langage par signes, il est une déviation de la pratique traditionnelle ou du moins il apparaît comme une condescendance, une mitigation de la loi du silence. Partant de l'idée que le silence de règle traditionnel n'était pas suffisant ni assez austère, on en est arrivé à l'étendre en supprimant les récréations et les échanges de paroles utiles aux relations de la vie en commun ; mais comme on ne peut pas supprimer ces relations elles-mêmes, surtout dans une communauté assez nombreuse, on en est

(99*) Cf. la petite brochure de Jean MARC, intitulée de façon un peu prétentieuse : *La philosophie du silence,* et qui fait voir les avantages, les « vertus » du silence, au point de vue physique, moral, intellectuel et religieux. (Liège, *La pensée catholique, Etudes religieuses,* n° 571.)

arrivé à créer le langage par signes. Le principe une fois admis, on a multiplié et systématisé les gestes, et on a autorisé leur emploi en tout temps et en tous lieux, ce qui est difficilement conciliable avec les exigences du recueillement véritable.

2. Ce dont il s'agit par conséquent, quand on parle de silence religieux, c'est de modération dans le parler. Or cette modération consiste tout d'abord dans la fuite de tout mauvais usage de la parole, et avant tout des péchés de la langue, comme le recommande S. Benoît. C'est là un minimum de silence, sans lequel toute autre pratique serait vaine et sans effet. A quoi bon se livrer pendant la plus grande partie de la journée à un silence rigoureux, si pendant l'heure de la récréation on se laisse aller à la médisance ou à la calomnie ? [100]

Il faut ensuite fuir les paroles inutiles. L'homme, il est vrai, peut de soi parler tant qu'il veut, et à condition qu'il ne dise pas de choses mauvaises, la loi morale ne lui interdit pas l'usage, même très abondant, de la parole. Cependant à un simple point de vue humain il s'agit de savoir si donner libre cours au besoin de parler est un gain, ce dont beaucoup doutent. En effet, par la parole nous nous extériorisons, et en le faisant de façon inutile nous nous dispersons ; plus simplement encore nous gaspillons notre temps, nous perdons le contact avec ce que nous avons à faire, c'est-à-dire avec notre devoir du moment. L'abstention des paroles inutiles a donc une valeur humaine : elle permet de développer la puissance mentale, l'acuité intellectuelle, la précision du raisonnement, la sécurité du jugement ; au contraire celui qui est inca-

---

(100) Notons-le en passant, on peut pécher en paroles de bien des manières, pratiquement contre toutes les vertus ; et tous les péchés capitaux peuvent être commis en paroles. On comprend par là pourquoi S. Benoît insiste tellement sur l'aspect moral de la pratique du silence.

pable de cette discipline, le bavard, s'amoindrit[101]. Mais tout cela est de bien autre conséquence si on se place au point de vue surnaturel, car le bavardage conduit nécessairement au péché : « en parlant beaucoup, tu ne saurais éviter le péché », redit S. Benoît après la sainte Ecriture ; c'est la suite naturelle du penchant de notre nature corrompue. Les paroles, et surtout les conversations inutiles deviennent ainsi la plupart du temps nuisibles. C'est pourquoi tous les auteurs spirituels sont unanimes à condamner les discours vains. Ce n'est pas pour rien d'ailleurs que le Seigneur a dit que nous devrions rendre compte de toutes nos paroles inutiles !

Le silence ne comporte pas seulement le retranchement des paroles mauvaises et des paroles inutiles ; il peut aller jusqu'à l'abstention de toute parole, dans des limites déterminées pour un but de pénitence. L'usage de la parole étant naturel à l'homme, il constitue un bien dans l'exercice duquel se trouve un certain plaisir. Or la pénitence est un retranchement volontaire de biens naturels en vue de satisfaire à la justice divine pour la peine temporelle due au péché. C'est pourquoi le silence, comme le jeûne et l'aumône, peut avoir une valeur pénitentielle. C'est un aspect sur lequel on n'insiste pas beaucoup maintenant, il est vrai, car on ne pense trop souvent, en fait de pénitence, qu'au jeûne ou à la discipline. Et pourtant on s'habitue moins facilement et il en coûte souvent davantage à s'abstenir de parler qu'à se priver d'un peu de nourriture ou à s'imposer une flagellation légère ; les anciens le comprenaient peut-être mieux que nous[102]. En

(101) Qu'on se rappelle les paroles de S. Bernard au pape Eugène III, *De consideratione,* L. II, ch. XIII, *P.L.* 182, 756 ; ou les *Pensées* de PASCAL, sur le « divertissement », éd. Jacques CHEVALIER, pp. 69-79.

(102) Cf. par exemple cette strophe de l'hymne des matines de Carême dans son texte ancien, conservé au rite monastique :

Utamur ergo parcius
Verbis, cibis et potibus,
Somno, iocis et arctius
Perstemus in custodia.

tout cas cette idée de pénitence, incluse dans la pratique du silence, est à la base, au moins en partie, des dispositions prises par toutes les règles monastiques. La preuve en est dans le fait que S. Benoît, par exemple, impose le silence pour certaines fautes de discipline, et qu'il indique les retranchements dans le parler comme une des pénitences supplémentaires auxquelles le moine devra se soumettre volontiers durant le carême. Aussi le silence, joint à la séparation du monde et à la solitude qui le favorisent, est pour le moine une des pratiques qui constituent sa part de pénitence et qui font l'austérité de son genre de vie.

Cependant l'idée de pénitence n'est pas la seule à expliquer le silence religieux, surtout dans la vie monastique où il a une si grande part. La restriction dans le parler est destinée à éloigner de la dissipation et, d'une façon positive, à placer l'âme dans une disposition d'attente, dans un état d'écoute. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que cet état convient à l'homme pécheur en général tant qu'il n'est pas délivré des entraves du péché et de ses conséquences [103]. Loin donc de constituer une exception et d'être comme une espèce de spécialité réservée à certaines formes de vie religieuse, le silence est une attitude normale du chrétien ici-bas ; seulement le religieux, faisant profession de tendre à la perfection de la vie chrétienne, s'engage par là-même à observer un silence plus complet. Par ailleurs les moines n'étant pas obligés par les nécessités du ministère pastoral d'entretenir de nombreuses relations avec les hommes, ils sont tenus plus que les autres religieux à chercher dans le silence la voie du retour à Dieu. La règle, les constitutions, les coutumes leur indiquent les limites de ce silence « régulier » ; quant à sa valeur, il n'est pas difficile de la déterminer. Elément de bon ordre extérieur, exercice de pénitence, moyen de

(103) Cf. D. A. Stolz, *L'ascesi cristiana*, pp. 112-116.

favoriser la paix intérieure, le silence est encore et par-dessus tout l'expression de l'attitude d'âme qui convient au religieux devant Dieu, celle du recueillement profondément religieux dans lequel le chrétien écoute le Verbe divin pour apprendre de lui à se transformer en l'homme nouveau, à l'image du Christ. C'est seulement lorsque cette transformation sera accomplie que le moine reprendra la pleine disposition de sa langue ; il pourra alors parler, et sa parole exprimera la vérité divine. En attendant, comme le dit S. Benoît à la suite de plusieurs anciens Pères, il doit se considérer comme un « disciple »[104] ; or au disciple il convient de se taire et d'écouter, tandis que le maître a la prérogative de parler et d'enseigner. Le maître par excellence est Dieu, et tout spécialement le Verbe, qui s'est incarné pour enseigner aux hommes ce que devait être leur conversation. On comprend alors pourquoi les anciens moines donnaient parfois au silence un caractère festif : on observait dans certains monastères, nous l'avons dit, un silence plus complet aux grandes fêtes de l'année, pendant les octaves solennelles, durant les premiers jours de la vie religieuse venant aussitôt après la profession ; il ne pouvait alors être question d'un silence pénitentiel ; si l'on devait se taire, c'était pour donner aux âmes tout le loisir d'écouter le maître en ces jours qui lui étaient plus spécialement consacrés.

3. On vient de voir en quoi consiste le silence et quels sont les divers mobiles qui poussent l'homme à l'observer. En tout cela il s'agissait de l'acte moral qui

(104) Cf. par exemple S. Ignace d'Antioche : « C'est quand le monde ne verra même plus mon corps, que je serai un véritable disciple de Jésus-Christ » *ad Rom.* IV, et, devant la perspective du martyre : « C'est maintenant que je commence à être un vrai disciple » ib. V. S. Benoît emploie ce mot jusqu'à dix-sept fois dans sa Règle.

consiste à garder le silence. Mais se taire pour éviter le péché, pour fuir la distraction, pour faire pénitence, pour se placer dans une attitude foncièrement chrétienne, suppose un principe spirituel destiné à perfectionner les puissances de l'âme, une habitude qui permette d'adopter plus facilement une attitude silencieuse quand il le faut : autrement dit, le silence peut être considéré aussi comme une vertu morale. Dès lors toutes les prescriptions positives de la règle, des constitutions, des coutumes ordonnant l'observance du silence dans la vie religieuse sont destinées à faire pratiquer cette vertu, en même temps qu'elles servent à assurer le bon ordre et la bonne organisation de la communauté. L'objet de cette vertu morale de silence sera de disposer l'âme à modérer son désir naturel d'extériorisation, de distraction, d'expansion, pour le ramener à la contemplation des choses divines ; elle l'inclinera à surveiller les manifestations extérieures de ses sentiments intimes, et à trouver le juste milieu dans les actes qui la mettent en relation avec les autres hommes par la parole [105] ; poussée à sa perfection, elle est un attrait vers l'éloignement des hommes et la solitude, non par misanthropie, mais par amour pour Dieu, en qui l'âme veut se reposer et trouver son plaisir, loin de la conversation des humains. Voilà qui explique certaines des assertions relevées plus haut et qui de prime abord semblent exagérées : celles par exemple qui font consister la vie religieuse dans le silence, ou qui proclament que, sans lui, il n'est pas de bonnes œuvres possibles ; ces

(105) « La prudence, et chaque vertu morale à sa suite, aura pour mission de déployer sur terre toute activité et d'entourer la sagesse contemplative de solitude et de paix. Le rôle des vertus morales est en effet d'isoler comme d'une enceinte protectrice l'âme unie à Dieu, en imposant silence à ses passions, en réglant ses actions selon l'ordre, en l'enveloppant, par là même, d'une atmosphère de tranquille sérénité » L. Paulot, *L'esprit de sagesse*, Paris, 1926, p. 298. Comme tout cela s'applique bien à la vertu de silence !

sentences ne font qu'insister sur l'utilité de la vertu de silence pour la vie religieuse [106].

Il serait facile d'illustrer à l'aide des principes théologiques de S. Thomas d'Aquin, ce que nous venons de dire de la vertu de silence et d'assigner à celle-ci la place qui lui revient dans les cadres reçus de la scolastique. Encore que le Docteur Angélique ne cite pas le silence dans le catalogue, pourtant si riche, des vertus morales, qu'il dresse dans la II[a] II[ae] de sa Somme, il faut admettre qu'il constitue une vertu spéciale. En effet, les vertus se distinguent spécifiquement selon les actes auxquels elles se rapportent [107]. Or, tout ce qui précède tend à montrer que dans le silence il y a un bien supérieur, qui, en tant que tel, n'est l'objet d'aucune autre vertu. Nous ne ferons que résumer notre exposé en définissant ce bien comme le renoncement à la tendance naturelle de l'homme à parler et au plaisir qui en résulte, renoncement consenti en vue d'un bien plus élevé.

Le mot *renoncement* indique déjà suffisamment que la vertu de silence se rattache à la vertu cardinale de tempérance ; elle est à considérer comme une partie potentielle de celle-ci [108]. Nous parlons souvent d'ailleurs du

---

(106) Beaucoup d'auteurs spirituels, surtout depuis le xiii[e] siècle, se réfèrent à cette valeur de vertu du silence ; citons par exemple S. BONAVENTURE : « Frustra ille religiosus gloriatur de possessione virtutis in corde, qui dissipat disciplinam silentii per inquietudinem multiloquii » *De perf. vit.* 4 ; S. ALBERT LE GRAND : « Ubi non est taciturnitas, ibi homo de facili ab adversario superatur. Ubi non est moderatio linguæ, ibi nunquam erit perfectio vitæ » *Paradis. anim.* I, 31 ; le mot *taciturnitas* exprime bien le caractère d'*habitus* moral que nous reconnaissons au silence ainsi entendu ; S. Benoît employait déjà ce terme au ch. 6[e] de sa Règle. Cf. le ch. 20 du livre I de l'*Imitation* et RODRIGUEZ, *Pratique de la perfection chrétienne*, II, V, ch. IV à VIII.

(107) « Species habituum distinguuntur secundum species actuum ; et ideo, ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis » *S. Th.* I[a] II[ae] 54, a.1 ad 1 et a.2.

(108) « Toute vertu qui apporte une modération, qui cherche à discipliner une tendance, un instinct, peut être considérée comme une partie de la tempérance » *S. Th.* II[a] II[ae] 143 a.un.

silence en des termes empruntés au domaine de la tempérance : modération, modestie, sobriété du langage. Si S. Thomas avait parlé du silence, il l'aurait fait sans doute en traitant de ce complexe de vertus qu'il appelle du nom générique de *modestia.* Rattachée en effet elle-même à la tempérance, la modestie doit régler, entre autres, les mouvements et les actes corporels. Il est vrai que dans le schéma général qu'il dresse à la question 143 de la IIa IIae, S. Thomas, s'en tenant aux vertus énumérées par Andronicus, indique comme modération des conversations l'*austeritas* ; nous dirions plutôt la *taciturnitas* et nous lui attribuerions comme objet le langage en général. Mais plus loin, en traitant des parties de la tempérance, S. Thomas ne suit pas ce schéma général, de sorte qu'on ne trouve pas dans la Somme une question ou un article consacré à l'*austeritas.* Par ailleurs, dans la question qu'il consacre à la *modestia,* le saint docteur dit : « La tempérance est répressive de ce qui est le plus difficile à réprimer ; la modération (modestia), de ce qui l'est moins ». Mais ce principe semble avoir été interprété diversement par les différents auteurs. Partout où ils ont remarqué une spéciale raison de bien ou une difficulté spéciale dans la répression, ils ont contesté le rôle de la modération, à laquelle ils ont laissé le soin des répressions plus faciles [109]. Or dans le silence il y a un bien spécial, mais sans difficulté extraordinaire. On peut donc considérer la *taciturnitas* comme une vertu spéciale, qui se rattache à la tempérance par la modération [110].

---

(109) *S. Th.*, IIa IIae, 160 a.2.

(110) Les Carmes de Salamanque dans leur *cours de Théologie* se demandent si le silence, « virtutem admodum in claustris præcipue celebratam », est une vertu spéciale ; et ils concluent par la négative, en la rattachant aux différentes vertus desquelles relèvent les motifs du silence : à la justice, à la religion, à la modestie, à l'eutrapélie, etc. Cf. *Cursus Theolog.*, Lugduni, 1679, t. III, pp. 787-788. Cette raison ne semble pas valoir, car il y a bien d'autres vertus dont les actes sont inspirés par un motif supérieur et qui néanmoins sont reconnues universellement comme des vertus spéciales, par ex. l'obéissance, la sobriété, etc.

Mais il faut admettre que si l'acte moral qui consiste à se taire quand il convient est produit par la vertu de silence, il a en même temps des relations avec les autres vertus. Il est commandé par la charité, sans laquelle il ne peut y avoir de véritable vertu [111] ; il est dirigé par la prudence, qui détermine la *recta ratio agendi* des vertus morales [112] ; il peut être au service de la justice, dans les relations sociales de l'homme (garde des secrets, répression de la tendance à la calomnie, à la médisance, etc.), de la religion, dans les relations avec Dieu. Enfin, faut-il rappeler que toutes les vertus chrétiennes sont connexes et que la pratique de l'une entraîne la mise en action des autres ?

4. Silence et prière. La vertu de silence a pour but, non de nous rendre muets, mais de nous faire retrouver un bon et saint usage de la parole, pour nous faire ressembler davantage à Dieu, dans la procession de son Verbe ; or la prière, en nous réintroduisant dans le monde divin — puisqu'elle nous met en relations avec Dieu —, est un langage saint ; bien plus, elle contribue à sanctifier notre faculté de parler. C'est en grande partie dans la prière, dans une intime conversation avec Dieu, que nous retrouvons notre voix, que nous réapprenons le bon usage de la parole perdu par le péché [113]. « Protégé par le silence, écrit dom A. Stolz, le germe de la vie divine croît dans l'âme. Ce germe est la participation au Verbe divin, qui rend l'homme en tout semblable au Fils unique de Dieu... Le silence de l'âme rend celle-ci plus capable d'écouter la

(111) *S. Th.* III 85, a.2 ad 1 ; et IIª IIªᵉ 23, a.7.

(112) Cf. *S. Th.* IIª IIªᵉ 47, a.7.

(113) Cf. dom A. Stolz, *L'ascesi cristiana*, pp. 113-114 : « Dal momento del primo peccato, la parola umana non è più quello che dovrebbe essere, non è più la fedele immagine del Verbo consustanziale di Dio. Anzi, poichè il primo peccato è in rapporto con un disordine nella parola umana, che ha cercato la sua regola non in Dio ma nelle parole seduttrici del serpente, questa stessa parola umana esprime la disubbidienza verso Dio e il disordine sorto nell' intimo dell' anima ».

voix divine. Le Verbe divin, hôte de notre âme, nous fait connaître le Père... pour nous reconduire à lui. La participation du Verbe de Dieu en nous est ainsi en même temps le commencement de notre retour au Père. Et cela se manifeste dans la parole exprimée dans la prière. La prière est notre réponse, l'écho de la voix de Dieu dans notre âme, notre première rencontre avec le Père céleste... Le fait de notre sanctification et la participation au Verbe divin exigent que l'ascète ne reste pas toujours silencieux, mais que du silence il passe à la parole sainte, à la prière. Celle-ci, dans son état le plus parfait, peut de nouveau passer à un silence au moins extérieur, car arrivée à ce point la parole humaine n'est plus capable d'exprimer la profondeur de l'union intime de l'âme avec Dieu. Le silence signifie ainsi pour l'ascète un passage nécessaire du tumulte du monde pécheur aux régions pures et saintes habitées par Dieu » [114]. On a exprimé là l'essentiel des relations entre le silence et la prière, et les éléments d'une théologie du silence.

Acheminement à la prière, le silence l'est d'abord en tant que préparation morale à celle-ci. Comme vertu, en effet, il a une valeur morale, un pouvoir de perfectionnement spirituel, qui dispose l'âme à s'élever vers Dieu et à entrer en rapports, en communication avec lui dans la prière. Le pécheur, dénué de vertus, peut, il est vrai, adresser à Dieu des supplications ; mais celui qui est en grâce avec Dieu aura auprès de lui un accès beaucoup plus facile et plus les vertus auront produit en son âme leur œuvre de rectification, de redressement et de perfectionnement, plus il lui sera facile de s'élever vers Dieu et d'entrer en conversation avec lui. Par conséquent le silence, comme toutes les autres vertus, prépare déjà d'une manière éloignée l'âme à la prière. Mais il fait plus.

Il est encore une disposition par laquelle l'âme, cessant, dans l'acte même de la prière, de s'occuper des

(114) Dom A. Stolz, ib. p. 117-118.

bruits de la terre et de se répandre au dehors par des paroles, rentre en elle-même pour pouvoir s'adresser à Dieu. Dieu est infiniment distant de l'âme, il est même d'un tout autre ordre qu'elle ; c'est pourquoi d'elle-même et avec ses seules ressources l'âme ne pourrait entrer en communication avec lui. Même surélevé par la grâce et devenu capable, en principe, de converser avec Dieu, l'homme racheté a besoin pour le faire d'éloigner de son esprit et de rejeter de son cœur les choses mondaines pour se mettre le plus possible à l'unisson des divines. Pour cela il doit s'efforcer d'arriver à une accalmie des désirs sensibles, à une égalité d'âme qui l'empêche de s'émouvoir des évènements, même de ceux qui le touchent au plus intime de lui-même, et à plus forte raison des choses qui atteignent les autres et son propre corps ; il lui faut même garder cette indépendance vis-à-vis de sa propre activité, faute de quoi sa prière sera continuellement traversée de toutes sortes d'inquiétudes, ou simplement de distractions, et elle restera plongée dans le souci des choses passagères, au lieu de s'établir dans le surnaturel et le commerce divin. C'est là, en partie, que trouve à s'exercer ce que les anciens ont appelé l'*apatheia* et les modernes le détachement parfait, la sainte indifférence, le saint abandon... [115].

On voit que la prière, loin d'être une interruption du

(115) Le quiétisme a poussé à l'extrême les exigences de ce silence intérieur. « Triplex silentii genus est. Primum verborum, secundum desideriorum, tertium cogitationum. Primum est perfectum, perfectius secundum, perfectissimum tertium. Primo quod est verborum acquiritur virtus, secundo quod est desideriorum obtinetur quies, tertio quod est cogitationum interior recollectio. Non loquendo, non desiderando, non cogitando, pervenitur ad verum et perfectum silentium mysticum, in quo Deus loquitur cum anima, ipsi se communicat eamque docet in maxime intimo fundo suo perfectissimam maximeque sublimem sapientiam... Hoc silentium mysticum ingrediendum tibi est, si audire cupis suavem, interiorem ac divinam vocem. Non sufficit fugere mundum ut hoc thesaurum acquiras nec renuntiare desideriis nec omni desiderio et cogitationi. Conquiesce in mystico hoc silentio et aperi portam, ut Deus se tibi communicet, tecum se uniat, teque in se transformet ». MOLINOS, *Manuductio spiritualis* 1, 17.

silence, n'en est que l'aboutissement et le couronnement. C'est dans la mesure où l'âme est plus ou moins avancée et établie dans cette accalmie, dans ce détachement et dans cette indépendance qu'elle est capable d'écouter la voix divine et d'y répondre. Car, ne l'oublions pas, si la prière est une rencontre entre l'âme et Dieu, ce n'est pas une rencontre fortuite ; Dieu a fait le premier pas et a lui-même offert cette *présence immédiate* sans laquelle il n'est pas d'entretien et de conversation. Le sentiment religieux qui naît de cette rencontre est donc une *réponse* [116]. Le Christ nous communique la vie divine en nous faisant connaître le Père et en établissant le contact de son amour avec notre âme [117] ; mais c'est pour nous reconduire et nous ramener à lui. Et puisqu'il habite en nous, c'est en nous-même qu'il opère cette œuvre et que s'accomplit ce double mouvement : d'une part communication de la grâce sanctifiante, participation à la grâce du Christ ; d'autre part retour de l'âme vers Dieu dans la prière, participation à la prière du Christ [118]. C'est ainsi que la prière

(116) Cf. H. BREMOND, *Histoire littér. du sentiment religieux en France*, VII, p. 13.

(117) Notons à ce sujet la remarque de dom Stoltz : « On a fait remarquer que la *vision* joue un rôle très secondaire dans la piété des Juifs ; pour eux l'audition est tout... On a constaté la même prédominance de l'audition sur la vision au début de la révélation chrétienne : *entendre* la parole de Jésus, c'était le salut ; le Seigneur ne cesse d'inviter les foules, dans ses paraboles, à entendre, à écouter... » (*Théologie de la Mystique*, p. 147). Pour cela il faut se taire : le silence n'est pas indispensable à la vision, il l'est à l'audition.

(118) Nul mieux que les auteurs spirituels de l'Ecole Française du XVIIe siècle n'a insisté sur cette participation du chrétien aux *états* du Christ, sur l'acquiescement, l'adhérence à son amour, à sa prière, à son adoration. Cf. par ex. H. BRÉMOND, *Histoire littér. du sentiment religieux en France*, VII, pp. 62-70 : « Le Christ vit en nous, il prie, il gémit, il adore en nous, il y sacrifie sa volonté d'homme à la volonté de son Père ; il est donc notre religion, notre amour, notre prière, à condition toutefois que cette religion, cet amour, cette prière, nous les fassions nôtres, par un revêtement volontaire, si l'on peut parler ainsi, ou par une adhésion libre, totale à tout ce que le Christ opère en nous. Cette adhésion... est le terme de notre activité religieuse, l'acte religieux en soi ».

chrétienne est la réponse de l'homme à Dieu, l'écho de la voix divine dans l'âme et la première rencontre consciente de celle-ci avec le Père céleste ; placée au sommet de l'œuvre ascétique de détachement qui élève l'âme au-dessus des rumeurs de ce monde, et à la rencontre des démarches divines au-devant de l'humanité déchue, la prière s'appuie continuellement, en le dépassant, sur le silence, pour atteindre Dieu et répondre à ses avances dans une complaisance, dans une adhésion, dans une communion toujours plus intime avec le Christ.

Un représentant de l'Ecole Bérullienne, qui n'a fait probablement que transcrire le P. de Condren, dit excellement : « Dieu est en nous par la grâce : pensez-vous que ce soit pour y être inutile..., pour n'y rien faire ?... Si Dieu est en nous, c'est pour y opérer incessamment et pour y opérer des choses grandes... Le Saint-Esprit... nous apprend à prier ; ce n'est pas assez dire : il prie lui-même en nous, il élève notre esprit, il excite notre volonté, il donne des soupirs à notre cœur, et nous fait rendre à Dieu nos devoirs... Il est celui qui doit prier en vous et non pas vous. L'oraison n'est pas une œuvre de l'esprit humain... Moins nous y avons de part et mieux nous faisons oraison... (La grâce divine fera vôtre) la parole unique de Dieu, qui n'est autre que Jésus-Christ, qui est la pensée et la parole du Père éternel et qui devrait être aussi la nôtre pour jamais... Le Fils de Dieu est en vous : et il y est pour parler, car il est parole... cette parole est pour exprimer l' « essence même divine » [119].

Il y a cependant des moments où la parole humaine n'est plus capable d'exprimer ces sublimes réalités, et où l'âme reste muette d'admiration devant l'ineffable. C'est alors qu'elle pratique la prière silencieuse, adoration ou

(119) Claude Séguenot, *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, cité par H. Brémond, *Histoire littér. du sentiment religieux en France*, VII, pp. 118-120.

contemplation silencieuse, oraison de quiétude, silence extatique ou unitif ; quel que soit le nom qu'on lui donne et le degré qu'on lui assigne. « Le langage que Dieu entend le mieux, dit S. Jean de la Croix, n'est que silence d'amour ». Cela se produit lorsque dans la prière la part d'activité intellectuelle discursive allant s'amenuisant, avec le progrès parallèle du détachement et de la charité, se change en une contemplation de forme intuitive, qui se passe de paroles, d'images et de pensées distinctes, et qui s'accompagne d'une complaisance et d'un repos d'amour. On appelle parfois la contemplation « une nuit, où l'âme renonce à user actuellement des idées distinctes et de tout savoir formulé, passant au-dessus du mode humain des concepts, pour pâtir les choses divines dans la lumière infuse de la foi » [120] ; or, elle est au même titre un silence, car à plus forte raison lui est-il impossible de s'exprimer alors en paroles ou en concepts discursifs.

Autre chose est de savoir si cette contemplation silencieuse doit faire l'objet de grâces extraordinaires, ou si elle est l'aboutissement normal, encore que peu fréquent, de la prière. Les mystiques et les auteurs qui se sont occupés de ces questions en ont discouru et discuté ; c'est à eux qu'il convient de se reporter [121]. Qu'il suffise de noter que

(120) Cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir, ou les Degrés du savoir,* Paris, 1935, p. 672.

(121) Un des derniers en date à avoir écrit sur ce sujet est sans doute le R. P. Th. Philippe O. P. dans la *Vie Spirituelle* de décembre 1945, n° 5, pp. 528-534, *Liberté et silence dans l'oraison.* « Pour communiquer avec sa créature, il n'est pas nécessaire (au créateur) de passer par les sens, ni même par les représentations de l'entendement. Sans signes extérieurs, et même sans paroles intérieures, au plus intime du cœur, il peut se donner à elle. Dans un silence complet des sens et de l'intelligence, dans une sorte de mystérieux sommeil des facultés de connaissance, un cœur à cœur divin peut s'établir ». Voilà pour caractériser cet état. Quant à sa fréquence, à sa durée, non moins qu'à sa source, l'auteur écrit d'une façon prudente : « Sans doute, seul le Saint-Esprit peut plonger l'âme en ce bienheureux silence... Tel est le but suprême... Sans doute toute oraison ne parvient pas à une telle altitude... mais

personne ne peut prétendre s'établir et demeurer, tant qu'il est ici-bas, dans cet état, toujours transitoire. Ce qui revient à dire que la prière est presque toujours orale, ou au moins conceptuelle et discursive [122]. La raison de cette nécessité habituelle de l'élément conceptuel et oral, et en même temps de la rareté et de l'intermittence de la prière absolument silencieuse, est à chercher dans l'impossibilité ici-bas d'un état purement passif de prière, sans une intervention divine spéciale. Si l'on exclut la condition des enfants baptisés privés de raison, dans lesquels Dieu agit seul sans qu'ils aient conscience de son action et sans que leur volonté libre puisse collaborer à cette action, dans l'âme desquels par conséquent le Christ présent prie son Père dans le silence absolu de leurs puissances non encore éveillées, toute prière requiert une part d'activité humaine

---

elle doit, même à ses débuts, avoir déjà une certaine orientation, une sorte d'inclination vers ces sommets... Dans la mesure où (dans l'oraison la prière vocale) devient une charge, elle doit s'effacer. Dans la mesure où Dieu plonge l'âme dans le recueillement et la quiétude, celle-ci doit arrêter ses discours pour se livrer... à ce doux repos tout fait de solitude et de silence... Sans doute les commençants — et nous restons toujours, sous certains aspects du moins, des commençants — doivent par des considérations... » En somme rien de bien formel ; retenons surtout que ce silence, cime et but suprême vers lequel on doit tendre n'est pas à la disposition de l'âme et de plus qu'il ne lui est donné que par intervalles.

(122) « En dehors de certaines expériences peu communes, écrit l'abbé H. BRÉMOND (*Histoire littér. du sentiment religieux en France*, X, pp. 3-4), — l'oraison de silence, par exemple, où, du reste, se glissent toujours me semble-t-il quelques mots imperceptibles — l'expression « prière vocale » est un pléonasme... Pour l'immense majorité des humains, prier c'est parler à Dieu... A une date que j'ignore, l'agglutination « prière vocale » s'impose aux savants par où ils veulent distinguer des formes plus hautes ou plus libres de la prière la simple, mais toute religieuse, récitation de formules fixes ». Il faut noter pourtant, pour être exact, que la prière peut n'être pas vocale, sans être cependant déjà oraison de silence ; car la prière est vocale ou mentale, et celle-ci se subdivise, à son tour, en conceptuelle ou discursive, et en prière absolument silencieuse.

intellectuelle et volontaire, qui, accomplie avec le concours divin, en fait un acte religieux.

De ce concept de contemplation silencieuse proviennent sans doute ces difficultés, sans cesse renaissantes, opposées à la prière liturgique, qui, elle, a besoin d'expression sensible, et que trop souvent on croit incompatible avec les degrés les plus élevés de la prière. Qu'on relise, par exemple, le *Traité de l'Office divin,* de Thomassin, et l'on se rendra compte que ces objections sont sans fondement : « Tout l'office canonial n'est... qu'un mélange de l'oraison vocale et de la mentale, une introduction à la mentale par la vocale, une nouvelle ardeur de la mentale par les nouveaux efforts de la vocale » [123] ; bien mieux, « cette affection qui est la parole de Dieu à l'âme, est en même temps la parole et la prière de l'âme à Dieu ; et c'est là l'oraison mentale qui s'insinue dans la récitation, ou le chant de l'office canonial » [124]. Il n'y a pas à en douter, la prière liturgique est autant prière qu'aucune autre, il est même probable que peu d'autres arrivent au même degré de contemplation sublime. En tout cas, elle sait parfaitement allier, non seulement la prière vocale, mais encore le ritualisme le plus exigeant, avec la prière sans paroles et sans concepts discursifs, comme dans le *iubilus* par exemple, dans la première imposition des mains à l'ordination sacerdotale et aussi, quoique de façon différente, dans la prostration silencieuse qui précède l'office du Vendredi-Saint et dans le silence des fidèles à la messe chantée pendant le Canon et jusqu'à l'Agnus Dei [125].

---

(123) I[re] partie, ch. III, § III, éd. de 1693, p. 44.

(124) Ib. ch. II, § VIII, p. 35.

(125) Il ne faut pas oublier non plus les longs moments de silence dans les liturgies primitives, avant que la dévotion privée ne soit venue y insérer des formules. Mais surtout il faut bien remarquer que le silence et le secret sont un des éléments les plus traditionnels de la liturgie catholique ; ils sont étroitement liés à ce sens du sacré, accompagnement nécessaire du mystère, qui est l'âme de la liturgie catholique. Cf. par ex. G. Morin, *Pour un mouvement liturgique pastoral,* dans *Etudes de Pastorale liturgique,* Paris, 1944, pp. 27 sq. et 41.

Tout ceci nous fait voir la valeur et l'étonnante richesse du silence religieux. Humble vertu du commençant qui lutte contre les péchés de la langue, et effort de l'ascète dans l'œuvre de détachement qui le soustrait aux distractions du monde, il est capable d'accompagner le chrétien dans les progrès de son union avec Dieu ; d'extérieur il devient intérieur, il trouve son emploi dans le culte, dans l'accomplissement de la liturgie, comme dans le mystère du commerce intime de l'âme avec Dieu. Il est nécessaire à tous les degrés de la prière et il tend même à s'identifier, sans jamais y arriver de façon complète, avec ces formes les plus hautes de la contemplation où l'âme tout attentive à Dieu se repose en l'écoutant, selon la belle parole de S. Augustin : « Gaudium tibi sit in auditione Dei ; necessitas tibi sit in locutione tua ».

II

UNE RECENSION STOUDITE DES RÈGLES BASILIENNES ?

par dom F.-M. Guétet, moine de Clervaux

UNE RECENSION STOUDITE DES RÈGLES BASILIENNES ?

Depuis l'édition *princeps* des *Ascétiques* — Venise, 1535, chez Etienne Sabio[1] — les Règles ascético-monastiques attribuées à saint Basile de Césarée se présentent en deux recueils inégaux comprenant respectivement 55 « Grandes Règles » (Ὅροι κατὰ πλάτος, *Regulæ fusius disputatæ*) et 313 « Petites Règles » (Ὅροι κατ' ἐπιτομήν,) *Regulæ brevius disputatæ*). Cette disposition attestée par des manuscrits relativement anciens[2] semble déjà connue de Photius (820-897) qui, dans sa *Bibliothèque,* décrit ainsi le contenu du codex 191 :

Ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Βασιλείου... τὰ λεγόμενα Ἀσκητικὰ ἐν δυσὶ λόγοις. Χρήσιμον μὲν τὸ βιβλίον εἴπερ τι ἄλλο ἑκάστῳ τῶν εὐσεβεῖν αἱρουμένων καὶ τυχεῖν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, μάλιστα τοῖς ἐν κοινοβίῳ τὸν ἀσκητικὸν διαθλοῦσιν ἀγῶνα... Ὁ μὲν οὖν πρῶτος λόγος διεξέρχεται τίς ἡ αἰτία καὶ ὁ κίνδυνος τῆς τοσαύτης τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ ἑκάστου πρὸς τὸν ἕτερον διαφωνίας τε καὶ διαστάσεως. Δεύτερον ὅτι πάσης ἐντολῆς Θεοῦ παράβασις

(1) Décrite récemment par dom David Amand, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée,* dans *Rev. Bénéd.,* 52, 1940, pp. 149-156.

(2) P. ex. Vatican. Gr. 413 (ixe-xe s.) ; 428 (ixe s.) ; Paris Coisl. 46 (xe s.) ; Paris Gr. 504 (xiie s.) ; 964 (xie s.).

σφοδρῶς καὶ φοβερῶς ἐκδικεῖται· καὶ ἡ ἀπόδειξις ἐκ τῶν Γραφῶν. Τρίτον περὶ τῆς εὐσεβοῦς πίστεως ἡμῶν ἤτοι τῆς εἰς τὴν ὑπεραγίαν Τριάδα καθαρᾶς ἡμῶν καὶ εἰλικρινοῦς ὁμολογίας. Ὁ δεύτερος οἷον χαρακτῆρα χριστιανοῦ κεφαλαιώδη καὶ σύντομον παρατίθεται· καὶ χαρακτῆρα πάλιν παραπλήσιον τῶν προεστώτων τοῦ λόγου. Εἶτα οἷον ὅρους τινὰς ἀσκητικούς, ὡς ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει προηγουμένους, ἐκτίθεται τὸν ἀριθμὸν πεντήκοντα πέντε· καὶ πάλιν συντομώτερον ἑτέρους ὅρους τιγ' [3].

« Lecture fut faite de l'ouvrage de saint Basile... intitulé *Ascétiques* ; livre utile, s'il en fut jamais, pour tous ceux qui tendent à la perfection et à la possession des biens éternels, spécialement pour ceux qui mènent en monastère la vie ascétique... Le premier livre donc expose les causes et les dangers des dissensions et divisions si considérables qui peuvent s'élever entre les églises de Dieu et entre les particuliers ; [il expose] en second lieu que la transgression de tout commandement de Dieu appelle un sévère et redoutable châtiment ; la preuve en est donnée d'après les Ecritures. [Il traite] troisièmement de notre sainte croyance, c'est-à-dire de notre profession de foi, pure et intégrale, en la Très Sainte Trinité. Le second livre donne, disposées en chapitres (κεφαλαιώδη) et sans développements (σύντομον) comme les caractéristiques du chrétien ; [il donne] encore des caractéristiques analogues pour ceux qui ont reçu la charge de la parole. *Ensuite il présente comme des règles ascétiques disposées en demandes et réponses, au nombre de cinquante-cinq, et encore, en les développant moins* (συντομώτερον), 313 *autres* [règles] ».

On reconnaît assez bien dans la description les pièces maîtresses du *Corpus* ascétique basilien : *de iudicio Dei ; de fide ; Moralia ; Grandes* et *Petites Règles.*

Dans mon classement provisoire des témoins des Règles basiliennes, j'ai affecté l'indice Γ au groupe de manus-

(3) *P. G.* 103, 633-637.

crits dont le texte offre cette disposition en 55 + 313 Règles (= *Textus Receptus*).

Mais, au cours de mes recherches, j'ai pu constater l'existence d'une autre forme textuelle, fort différente. Je l'appelle Type Δ. Déjà d'anciens éditeurs (Le P. André Schott, S. J., 1552-1629 ; le P. Combefis, O. P., 1605-1679 ; le mauriste dom Julien Garnier, 1670-1725) avaient signalé, *per transennam* et sans presque y prêter attention, que certains manuscrits présentent une disposition des Règles autre que celle consacrée par les éditions anciennes. On ne prit jamais la peine d'examiner de près cette ordonnance et jusqu'à présent personne n'a remarqué, en particulier, que *l'ordre des Petites Règles dans ce Type* Δ *est le même que celui du prétendu « extrait » ou « résumé » dû à Rufin d'Aquilée*[4] *et que j'ai appelé Type* A.

Je connais déjà une dizaine de *codices* témoins assurés de ce type Δ :

— Vatican. Gr. 425 ; 426 (XIe s.) ; 427 (XIVe s.) ; 431 (XIIIe s.) ;

— Paris. Gr. 502 (XIIe s.) ; 505 (XIIe s.) ;

— Paris. Coisl. 231 (XIe s.) ; 233 (XIe s.) ; 234 (Xe s.) ;

— Taurin. Gr. 106 (XIVe s.) ;

— Leyde, Bibl. Publ. 1 (Xe s.).

J'ajoute à cette liste les deux Urbinates Latini 59 et 521. Ce sont deux manuscrits du XVe s. renfermant une traduction latine du *Corpus* ascétique basilien, que je crois antérieure à l'ère des Humanistes ; les Règles y sont rangées conformément au Type Δ.

Ce type Δ se caractérise par :

— une disposition particulière des Petites Règles, uni-

(4) *P. L.* 103, 487-554.

forme, à quelques minimes variantes près, dans tous les manuscrits,

— une capitulation des Grandes Règles autre que celle en νε' (55) interrogations du *Textus Receptus*.

La collation des témoins fait ressortir dans le type Δ des variétés bien définies :

1° Groupe Δ_1 : *une seule série de* 350 *Règles :* Vatican. Gr. 425 ; 426 ; 427 ; 431 ; Paris. Coisl. 231 ; Taurin. 106 ; Leyde 1. Ces manuscrits ne font aucune distinction entre Grandes et Petites Règles. Ils groupent les premières en 41 (42) questions ou chapitres ; des sous-titres continuent parfois à distinguer dans le corps des chapitres les « interrogations » auxquelles nous a habitués le *Textus Receptus*, mais une numérotation explicite ne porte que sur 41 (Vatican. Gr. 426 = 42) d'entre elles.

2° Groupe Δ_2 : *deux séries distinctes :* Paris. Coisl. 234 ; Paris. Gr. 502 ; Urbin. Lat. 59 et 521 distinguent très nettement Grandes et Petites Règles et, quand ils dotent les Règles d'un numéro d'ordre, ils affectent à chacune des deux collections une numérotation indépendante. Ils ont généralement quelques Règles inconnues des Types Γ et Δ_1 et groupent les grandes Règles de façons assez diverses :

— soit en vingt questions (Coisl. 234 et Paris. Gr. 502) ;

— soit en 47 ou 48 chapitres (Urbin. Lat. 59 et 521, ce dernier en ajoutant 13 autres dans lesquels j'ai reconnu le second livre *de Baptismo*).

3° *Variété composite :* Δ_3 : représentée par Paris. Coisl. 233 qui ne sépare pas en deux collections ses 352 Règles et groupe en 45 chapitres la matière de nos habituelles Grandes Règles.

***

Or, je crois pouvoir avancer l'hypothèse que ce texte Δ, et plus précisément peut-être, sa forme Δ_1, était en usage à Stoudion ; c'en était le *textus receptus*.

Saint Théodore Stoudite (759-826) était un fervent de saint Basile ; presque à chaque page de ses écrits il se réfère au « divin Basile ». Le dépouillement minutieux de ses œuvres permet de remonter dans l'histoire du *Corpus* ascétique basilien plus haut que Photius et les plus anciens manuscrits conservés. En ce qui concerne les Règles, nous trouvons chez Théodore un certain nombre de citations et d'allusions intéressantes : l'une d'elles l'est particulièrement pour notre propos.

Désireux de prouver à son correspondant, le chancelier Etienne, que même les évêques, en cas de faute, doivent être repris par des inférieurs, Théodore ne trouve rien de mieux que de terminer sa lettre par des citations de saint Basile. Aussi transcrit-il,[5] sous le titre ἐκ τοῦ εἰκοστοῦ λόγου τῶν ἀσκητικῶν, le début de la Grande Règle 27[6] et, après la mention ἐκ τοῦ τριακοστοῦ τετάρτου, les six premières lignes de la Grande Règle 47[7]. Or ce sont là traces manifestes d'une capitulation ancienne *qui correspond exactement à celle des manuscrits de Type* Δ_1. Pour citer ainsi les Grandes Règles, saint Théodore Stoudite devait avoir à sa disposition un manuscrit de ce type, présentant donc une série continue de 350 Règles disposées selon le schéma général Δ.

Théodore était convaincu de l'authenticité basilienne des Constitutions monastiques, fort controversée à son époque, semble-t-il. Il existe de lui un scholion par lequel il s'efforce, en une série d'arguments qui nous paraissent bien peu probants, de défendre l'œuvre attaquée[8]. Cette pièce se termine par ces mots : Ἰστέον δὲ ὡς τὰ μὲν ἄλλα, τὰ καθόλου ἀσκητικὰ εἴρηται· ταῦτα δέ, τὰ μερικά. Ἔδει γὰρ etc... Théodore distinguait donc les « ascétiques particulières », ἀσκητικὰ μερικά, scil. les Constitutions monastiques, des « ascétiques générales », ἀσκητικὰ καθ' ὅλου, autres pièces du *Corpus* basilien,

(5) *Ep.* I, 5, *P. G.* 99, 925.

(6) *P. G.* 31, 938.

(7) *P. G.* 31, 1036.

(8) *P. G.* 31, 1319-1320 et 99, 1685-1688.

Or il est intéressant de noter :

1° Que le Scholion se rencontre ordinairement dans des manuscrits du Type Δ des Règles (Vatican. Gr. 427 ; 431, tous deux de forme Δ_1) ;

2° Qu'à ma connaissance, seuls les manuscrits témoins de ce type Δ_1 portent des rubriques ou des titres dont les termes sont manifestement apparentés à ceux du scholion :

— τὰ μερικὰ ἀσκητικά (Vatican. Gr. 427, *fol.* 153) ;

— τέλος τῶν καθολικῶν ἤτοι μεγάλων ἀσκητικῶν (Vatican. Gr. 431, *fol.* 151 v°) ;

— τέλος τῶν λ' κεφαλαίων τῶν μικρῶν ἤτοι μερικῶν ἀσκητικῶν (Vatican. Gr. 427, *fol.* 176 v° ; 431, *fol.* 201 v°) ;

— τέλος τῶν μικρῶν ἀσκητικῶν (Taurin. Gr. 106, *fol.* 268).

*
**

Une étude paléographique un peu poussée — et je souhaite qu'il se trouve un jour des spécialistes pour l'entreprendre — aboutirait peut-être à la conclusion de l'origine stoudite de certains manuscrits témoins du Type Δ. Pour ma part, je suis extrêmement frappé de la ressemblance graphique entre les *codices* Paris. Coisl. 233 (texte continu de 352 Règles non numérotées) et Vatican. Gr. 1675 écrit en 1018 au Stoudion (Œuvres de saint Grégoire de Nazianze). Je ne serais pas étonné d'apprendre que le hiéromoine Nicolas fut également le scribe laborieux du recueil ascétique basilien [9].

(9) Cf. Pius FRANCHI DE' CAVALIERI et Iohannes LIETZMANN, *Specimina Codicum Græcorum Vaticanorum*, Bonn, 1910, planche 20.

KIRSCHOP et S. LAKE, *Dated Greek minuscule Manuscripts to the year 1200*, reproduisent trois folios d'un Codex d'Ascétiques conservé à Moscou (Mosq. VI, 117) et daté de 880. La portion de texte reproduite permet à peu près sûrement d'y reconnaître notre recension Δ. Or un spécialiste de la question, M. GARITTE, professeur à l'Université de Louvain, a reconnu, à première vue de ces planches, un manuscrit copié à Stoudion.

Ces différentes remarques concordantes me permettent d'avancer que le texte des Règles basiliennes en usage a Stoudion était du Type Δ, et peut-être plus précisément de forme Δ_1. Je propose donc d'appeler ce type *Texte Stoudite.*

Je ne veux d'ailleurs pas, par cette dénomination, laisser entendre que la disposition générale Δ pourrait être l'œuvre de saint Théodore ou d'un autre stoudite ; je voudrais seulement marquer par là que le Type Δ fut le *textus receptus* à Stoudion.

Car, de fait, je crois la forme générale Δ antérieure à saint Théodore. Dans la mesure où l'on peut se fier au texte édité d'Anastase le Sinaïte (env. 630-700), un passage de cet auteur[10] citant deux Petites Règles (253 et 62) selon la disposition Δ, serait un témoignage de l'existence de ce Type dès le VIIe siècle. A lui seul, cet argument serait faible ; il est considérablement renforcé par le fait, signalé au début de cet article, de l'étroit parallélisme entre le Type Δ et le Type A, cette version latine que Rufin d'Aquilée dut exécuter entre 397 et 402.

Si, comme je le pense, saint Théodore Stoudite ou quelqu'un de ses frères de Stoudion intervint dans la tradition textuelle des Règles basiliennes ce ne fut donc point pour donner origine à la recension Δ ; elle existait déjà. Ce fut plutôt, me semble-t-il, pour en accréditer la forme Δ_1. En même temps, l'effort du recenseur dut porter sur l'ensemble du Corpus ascétique basilien, lui imposant une division bipartite : ἀσκητικὰ καθ' ὅλου, ἀσκητικὰ μερικά, et s'efforçant d'authentifier les Constitutions monastiques. L'autorité de Photius, témoin explicite de la forme Γ, suffit à expliquer pourquoi les éditeurs des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles négligèrent totalement la recension stoudite. Mais il se peut également que l'influence de Photius se soit fait sentir bien auparavant ; le R. P. Martin Jugie, l'éminent spécialiste en

(10) *P. G.* 39, 781.

histoire et spiritualité byzantines à qui je communiquais le résultat de ces recherches, me faisait remarquer combien rares étaient les manuscrits d'auteurs ecclésiastiques antérieurs à Photius ; il me disait être convaincu que le patriarche avait dû exercer un contrôle rigoureux sur les productions des *scriptoria* et ne laisser subsister que les exemplaires conformes à des recensions dûment approuvées par lui. Stoudion était alors le centre de la résistance à l'autoritarisme patriarcal. Comment s'étonner dès lors que le texte Δ, partout ailleurs supplanté par la recension Γ forte des faveurs patriarcales, n'ait été conservé que dans la tradition stoudite ?

III

LE MONACHISME SELON SAINT JÉRÔME

par dom P. Antin, moine de St.-Jérôme

LE MONACHISME SELON SAINT JÉRÔME

Pourquoi cet article dans un recueil en l'honneur de saint Benoît ? Ouvrez la sainte Règle, dans l'édition de D. Cuthbert Butler [1], au chapitre 1er : la première des sources indiquées est un passage de la lettre de saint Jérôme à Eustochium *De virginitate servanda.* Consultez l'*Index scriptorum,* p. 189 : Jérôme a autant d'importance que « notre Père saint Basile » [2]. Et au moment solennel de la prise de contact, au début de son Prologue, saint Benoît parle à son disciple presque comme saint Jérôme à Eustochium. L'Epître 22 [3], règle de vie pour la fille spirituelle de Jérôme, commence par cette citation du Psalmiste : *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam...* [4] Même apostrophe chez Benoît, mais la réminis-

(1) Nous utilisons la 3e éd., de 1935.

(2) Ch. 73, 16, p. 131. Ils sont *ex æquo* après Cassien, saint Augustin, saint Pachôme, l'*Historia monachorum in Aegypto* traduite par Rufin.

(3) *P. L.*, t. 22, ou éd. Hilberg, du *Corpus* de Vienne, p. 143. Les *lettres* de saint Jérôme sont aux t. 54-56 parus de 1910 à 1918. Leurs *Indices* manquent encore.

(4) Cf. *Ep.* 65, 16. — Même *incipit, P. L.*, 17, 579 C, du Ps. Ambroise (Pélage ?).

cence scripturaire vient de *Proverbes : Obsculta, o fili, præcepta magistri, et inclina aurem cordis tui...* [5] Et les deux paragraphes se poursuivent de manière analogue : détachement de la créature pour un rattachement au Christ. Aussi bien, saint Jérôme est un Docteur monastique éminent, et saint Benoît ne peut pas ne pas lui ressembler, non seulement par quelques expressions ou par quelques tournures, mais par les thèmes fondamentaux. Cette doctrine monastique du Stridonien, c'est ce que nous voudrions étudier ici [6]. Après l'avoir examinée pour elle-même, nous pourrons peut-être voir dans quelle mesure elle s'accorde avec la pensée bénédictine.

Nos sources seront d'abord les lettres de saint Jérôme. Il est significatif assurément que le mot *monachus* y revienne comme un leit-motiv [7] : plusieurs, écrites soit pour diriger des « moines » débutants ou des aspirantes à la vie religieuse, soit pour retracer des vies modèles comme celle de sainte Paule, sont de première importance. L'exposé

(5) Rappelons le début de l'*Admonitio ad filium spiritualem* du Pseudo-Basile (*P. L.* 103, 683. Cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, t. 3, p. 145 ; P. HUMBERTCLAUDE, *Doctrine ascétique de saint Basile*, Paris, 1932, p. 2 et p. 34 n. 1) : « Audi, fili, admonitionem patris tui, et inclina aurem tuam ad verba mea, et accommoda mihi libenter auditum tuum, et corde credulo... ausculta ». La *Règle du Maître* (*P. L.* 88, 943) délaie cet *incipit*.

(6) Bibliographie dans M. VILLER et K. RAHNER, *Aszese u.Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939. Ajouter F. KOZMAN, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien*, Vatican, 1935 et surtout A. STOLZ, *L'Ascesi cristiana*, Brescia, 1943.

(7) Ainsi dans les lettres : à Presidius (*P. L.* 30, 182, *Ep.* 18 ou, mieux, *Bull. anc. litt. archéol. chrét.*, 3, 1913, pp. 56 et 58) et *Ep.* 3, 9, 12, 14, 16, 22, 24, 39, 46, 49 (Val. 48), 50, 52, 54, 57, 58, 60, 64, 66, 77, 79, 82, 103, 107, 108, 112, 117, 118, 119, 125, 127, 130, 147. Et nous n'avons pas compté les lettres traduites par Jérôme, ni celles où paraît seulement le mot « monastère ». — Les lettres vraiment importantes pour notre sujet sont : 3 ; 14 ; 22, sur l'idéal de l'ermite ; 22 ; 108 ; 125, sur le cénobitisme.

n'est pas toujours ordonné. Les lettres biographiques suivent un certain plan, mais les impératifs ascétiques arrivent un peu comme une vague d'assaut indisciplinée. Parfois une merveille éclatante vous laisse interdit : « Esto cicada noctium », dit Jérôme à Eustochium [8].

Les conférences ou sermons de notre saint, édités excellemment d'après des notes de moines bethléémites par D. Germain Morin [9], sont le complément nécessaire des lettres, encore moins systématisé que l'enseignement fourni par la correspondance.

A lire aussi la *Vita Pauli*, cette page d'épopée monastique où le merveilleux n'arrive pas à gâter la simplicité majestueuse du récit ; la *Vita Malchi*, « nouvelle » d'un intérêt captivant ; la *Vita Hilarionis*, soucieuse de respecter les lois du genre littéraire biographie édifiante [10].

Joignons à ce triptyque la traduction exécutée par saint Jérôme en 404 de textes monastiques égyptiens, notamment de la Règle et des Epîtres de saint Pachôme [11].

Enfin des textes polémiques apologies de la chasteté et de l'ascétisme [12]. Et le reste des œuvres.

***

Qu'est-ce donc, pour saint Jérôme, que le *monachus* ? [13] A la fin du IVe siècle, ce néologisme grécisant emportait

(8) *Ep.* 22, 18, 1.

(9) *Commentarioli..., Tractatus sive homiliæ in Psalmos...*, Maredsous, 1895-1903 (*Anecdota Maredsolana*, III, 1, 2, 3).

(10) Cf. le très bon petit livre de P. de LABRIOLLE : *Vie de saint Paul de Thèbes et vie d'Hilarion*, Paris, 1907. — *Vitæ* dans *P. L.*, t. 23.

(11) *P. L.* 23 ou, mieux, *Pachomiana Latina* éd. A. BOON, Louvain, 1932.

(12) *P. L.* 23 : *Contre Helvidius, Contre Jovinien, Contre Vigilance.*

(13) *Monakhos*, au sens chrétien, apparaît pour la première fois dans Eusèbe de Césarée, mort avant 350. C'est Jérôme qui l'a employé le premier sous sa forme latinisée — d'après P. de LABRIOLLE, *Revue des Etudes Latines*, 6, 1928 p. 32 n. 3. Cf. *Rev. de Philologie*, 60, 1934 p. 31 n. 4.

quelque défaveur chez les païens, et aussi chez les chrétiens tièdes, comme cela arrive en tout temps à certains mots étrangers [14]. C'est du vivant de saint Jérôme que le monachisme, grâce à d'illustres conquêtes, obtint droit de cité parmi les hautes classes de la société. Notre saint ne rougit pas de ce que *monachus* peut avoir d'outrageant, puisque le Christ lui-même a été insulté [15]. Aussi bien, il aime à écraser les préjugés sous les paradoxes, et le monachisme est pour lui un beau paradoxe vécu contre la vieille société pourrie : « prima virtus est monachi contemnere hominum iudicia » [16].

Le *monachus* est essentiellement un chrétien qui s'est retiré du monde : « Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum : quid facis in turba, qui solus es ? [17] — Sin autem cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus ? [18] — Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur ? » [19]. C'est un synonyme d'*anachorita* [20], mais Jérôme l'emploie aussi au sens de cénobite. Les cénobites sont des *anachoritæ intrinsecus commorantes,* dans un *conventus,* un *consortium* [21].

Le moine est donc un chrétien qui fuit le monde corrupteur [22]. Nouvel Hébreu (ce mot signifie *transitor,* « pas-

---

(14) *Ep.* 127, 5, 1. — Ainsi, dans les Flandres, le nom de « Beguin, Beguine » fut péjoratif jusque vers le milieu du XIIIe siècle. Il sentait l' « Albigeois ». — Voir dans *Revue Mabillon,* 24, 1934, pp. 145-163, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident,* par L. GOUGAUD.

(15) *Ep.* 45, 6.

(16) *Ep.* 66, 6, 1.

(17) *Ep.* 14, 6, 1.

(18) *Ep.* 58, 5, 1.

(19) *Ep.* 125, 8, 1.

(20) Autre néologisme de Jérôme. *Ep.* 22, 34, 1 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 174, 18.

(21) *Ep.* 2, adresse et début.

(22) « In prœlio peccatorum, vitiis sordidamur », *Ep.* 75, 2, 1. « Nolo spe pugnare victoriæ, ne perdam aliquando victoriam... Aut scuto, aut pedibus mors vitanda est », *C. Vigil.,* 16 (*P. L.* 23, 352).

sant »), il se hâte dans son pélerinage vers la Terre promise, le Paradis perdu qu'il faut reconquérir [23]. Il s'est déraciné comme Abraham pour chercher Dieu, suivre le Christ [24]. Et il a d'autres grands exemples entraînants, les Pauls, les Antoines, les Juliens, les Hilarions, les Macaires, dans le lointain Elie et Elisée. et les « fils des prophètes », à l'aurore du Nouveau Testament Jean le Baptiste [25]. Il fuit les cités perverses, y ayant comme une contradiction interne entre sa fonction sociale de voué à Dieu et la résidence dans le siècle. On doit choisir dès le principe entre le ministère sacerdotal, avec ses tentations et ses lourdes responsabilités [25*] exercé en ville, et la vie monastique, physiquement plus dure peut-être [25**], dans la solitude [26]. Sans doute saint Jérôme tolère la vie ascétique menée à Rome même, ou presque : il nomme le sénateur Pammachius *archistrategos monachorum*, et le félicite du *xenodochium* qu'il a élevé à Ostie [27]. Il célèbre Léa ou Asella qui ont su vivre d'une vie religieuse dans la capitale [28]. Mais le vrai lieu du moine est le désert [29]. Assurément, le démon peut bien nous

---

(23) *Quæst. hebr. Gen.* 14, 13 (*P. L.* 23, 960) ; *In Ezech.* 7, 6 (*P. L.* 25, 65) ; *Ep.* 71, 2, 3 ; *Ep.* 78, 2, 3. — *Anecd. Mareds.* III, 3, p. 56, 13 ; *Ep.* 22, 10, 2 ; cf. ici n. 32.

(24) *Ep.* 71, 2, 3 ; *Ep.* 125, 20, 5.

(25) *Ep.* 58, 5, 3 ; *Ep.* 125, 7, 3 ; *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 321, 26 et 387, 1. *Ep.* 22, 36, 1 : « hujus vitæ (anachorétique) auctor Paulus, inlustrator Antonius, et, ut ad superiora conscendam princeps Ioannis Baptista fuit ».

(25*) *Ep. à Presidius*, éd. c. p. 56, 75.

(25**) *Ep.* 60, 10, 7.

(26) *Ep.* 14, 8 ; *Ep.* 52 ; *Ep.* 58, 4, 3 ; *Ep.* 125, 8. Cf. ici n. 114. — Des moines d'Egypte ont été élevés au sacerdoce, *Ep.* 108, 14, 2. Le moine Rusticus pourra être promu clerc par le peuple ou le pontife, *Ep.* 125, 17, 1. — Le moine doit vénérer le prêtre : *Ep.* 54, 5, 4. Le clerc est pasteur, le moine brebis ; le clerc vit de l'autel, le moine doit offrir ses dons à l'autel : *Ep.* 14, 8, 2.

(27) *Ep.* 66, 4, 3 ; *Ep.* 66, 11, 1.

(28) *Ep.* 23 et 24. Quand Eustochium habite encore à Rome, Jérôme voudrait qu'elle y fût pour ainsi dire cloîtrée : *Ep.* 22, 17, 1.

(29) « Habitatio... deserti et incunabula monachorum ». *C. Iovin.* 2, 15 (*P. L.* 23, 309).

y pousser dans l'espoir de nous y battre [30]. On doit s'attendre à le retrouver : « tibi eremus sedes est », dit l'exorciste lisant le Rituel [31]. C'est un risque à courir : nous avons quitté la zone des petits calculs prudents d'une morale bourgeoise à courtes vues. Il faut jouer le tout pour le tout afin de regagner le Paradis, « laisser tomber les hommes et chercher les anges ; lâcher les villes pour trouver le Christ dans la solitude » [32]. Le désert devient déjà Paradis pour le moine fervent : Jérôme l'a proclamé dans un chant lyrique, joyau d'une lettre de jeunesse adressée à Héliodore, qui résista à la sirène monastique et devint évêque d'Altinum [33].

On devra donc se détacher de tout, et d'abord de sa famille, tel le soldat répondant à la mobilisation [34]. Car on ne doit honorer ses parents que dans la mesure où ils ne sont pas un obstacle au service de Dieu [35]. Cruauté envers eux est pitié envers Dieu, s'ils vous retiennent par

(30) *Anecd. Mareds.* III, 1, p. 23, 15 ; III, 3, p. 3, 2.

(31) Tit. XI, cap. 2, § « adiuro ergo te, omnis », vers la fin. Cf. « Diaboli deserta », *In Osee* 8, 9 (*P. L.* 25, 887).

(32) *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 321, 3. Cf. p. 327, 16 ; 357, 12 ; cf. *Ep.* 71, 1, 3 ; *Ep.* 78, 1, 5. — *Ep.* 2, 2 ; *Ep.* 3, 1, 1 sur le monastère-paradis. Cf. « Tua regio paradisus. Serva quod nata es... revertere ». *Ep.* 22, 19, 4. Cf. ici n. 115. — Contre le séjour en ville : *Ep. à Presidius, éd. c.* p. 57 ; *Ep.* 3, 4, 3 ; *Ep.* 14, 10, 2 ; *Ep.* 43, 3, 3 ; *Ep.* 46, 2, 2 ; *Ep.* 58, 5, 4 ; *Ep.* 77, 9 ; *Ep.* 108, 33 ; *Ep.* 127, 8, 1.

(33) *Ep.* 14, 10.

(34) Le moine doit imiter Abraham sortant de son pays et de sa famille (*Ep.* 46, 2, 1), ou les Apôtres abandonnant tout brusquement, pour suivre Jésus. (*Anecd. Mareds.* III, 2 p. 331, 34 ; 375, 8 et 15). Il importe de ne pas rester à demi séculier, *Ep.* 118, 6, 1. Rappelons que le « licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem » est une réminiscence de Sénèque le rhéteur, *Controversiæ*, 1, 8, 15 : morceau de bravoure patriotique.

(35) *Ep.* 54, 3, 1 ; *Ep.* 64, 4, 2 ; *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 376, 12 ; *In Mat.* 10, 37 et 18, 9 (*P. L.* 26, 68 et 129).

égoïsme [36]. On leur souhaiterait la grandeur d'âme d'Abraham : « unicum filium lætus interficit » [37]. La mère d'une vierge consacrée ne devient-elle pas « belle-mère de Dieu » ? « grande beneficium », qui devrait la combler de joie et de fierté [38].

La profession monastique (*propositum* [39], et parfois *confessio* [40]) est comme un renouvellement solennel des renonciations aux pompes du diable que l'on fait au

(36) *Ep.* 14, 2, 3 ; *Ep.* 38, 5, 1 ; *Ep.* 125, 7, 6. Cf. *In Eccl.* 3, 8 (*P. L.* 23, 1057) : « Tempus amandi post Deum liberos, uxorem, propinquos, et tempus odiendi eos in martyrio, cum pro Christi confessione rigidos pietas oppugnat inimica ». La cruauté du moine imite la cruauté de Dieu qui dit : « Crudelitas mea pænitentiæ et pietatis occasio est », et saint Jérôme ajoute : « Deus ad hoc corripit ut emendet » *In Osee* 11, 8 (*P. L.* 25, 920). Dieu prendra soin de la famille abandonnée : *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 292, 9.

(37) *Ep.* 39, 6, 2.

(38) *Ep.* 22, 20, 1. Cf. *Ep.* 147, 11, 3 : « adulter Christi » ; *In Mich.* 7, 7 (*P. L.* 25, 1221-1222) : « socrum Sanctum Spiritum ». L'expression « socrus Dei » faisait pousser les hauts cris à Rufin, *Apologie* 2, 10 bis (*P. L.* 21, 593 A). Il faut avouer qu'elle rappelle un peu *Odyssée* 4, 569.

(39) *Propositum* est le terme courant dans *Ep.*, *Anecd. Mareds.* Cf. *In Eph.* 5, 16 (*P. L.* 26, 527). Dans *In Ezech.* 40, 5 (*P. L.* 25, 375) : « Dum essem Romæ puer et liberalibus studiis erudirer, solebam cum ceteris eiusdem ætatis et propositi diebus dominicis sepulchra Apostolorum... circuire », *prop.* est traduit : « in schwärmerischer Frömmigkeit » par Grützmacher (*Hieronymus* t. 1, Leipzig, 1901, p. 135) ; « proposito » (= vita cristiana) par A. Vaccari (*S. Girolamo*, Roma, 1921, p. 36) ; « conduite » par F. Cavallera (*S. Jérôme*, Louvain, 1922, t. 1, p. 15) ; « aspirations » par P. Monceaux (S. Jérôme, Paris, 1932, p. 60) ; « vocation » par J. Mac Cann (*S. Benedict*, London, 1937, p. 51). Ici le sens pourrait être « profession, situation » au sens profane : il n'est pas indispensable d'être catéchumène pour s'intéresser aux catacombes. D. Martianay, *La vie de s. Jérôme*, Paris, 1706, écrivait p. 18 : « qui étudioient avec moy ». Toutefois la nuance préconisée par Cavallera, qui voit dans *prop.* « plus que la simple adhésion au christianisme, sans aller jusqu'à la profession monastique », est vraisemblable : *ceteris* suppose mieux pour un groupe chrétien que pour une bande panachée de païens.

(40) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 404, 6. Les religieux sont des *confessores* : *Ep.* 3, 2, 1. — Noter *professio*, *Ep.* 125, 16, 1.

baptême. Saint Jérôme écrit à Démétriade : « Quia sæculum reliquisti et secundo post baptismum gradu inisti pactum cum adversario dicens ei : *Renuntio tibi diabole, et sæculo tuo et pompæ tuæ et operibus tuis* [41], serva fœdus quod pepigisti, et esto consentiens pactumque custodiens... » [42]. Après l'eau du baptême, le sang du martyre [43] ; ce témoignage éclatant requiert un dépouillement total. Il nous faut suivre nu la croix nue [44]. Plus tard, l'analyse distinguera les trois vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance.

C'est relativement peu de chose que d'abandonner ses richesses : des philosophes païens les ont délaissées [45], estimant que « omnis dives aut iniquus aut heres iniqui » [46]. Saint Jérôme rappelle le conseil du Christ : *Si tu veux être parfait, vends tout, donne aux pauvres* [47]. Plus tôt on sera débarrassé de ce fardeau, mieux ce sera [48].

---

(41) *In Mat.* 5, 25 (*P. L.* 26, 38) ; *In Amos* 6, 12 (*P. L.* 25, 1068.

(42) *Ep.* 130, 7, 14.

(43) *Ep.* 69, 6, 6 ; *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 54, 12 ; *In Is.* 48, 21 (*P. L.* 24, 463).

(44) *Ep.* 52, 5, 2 ; *Ep.* 58, 2, 1 ; *Ep.* 120, 1, 12 ; *Ep.* 125, 20, 5. Cf. *Ep.* 14, 1, 3 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 383, 25 ; *Hilarion*, 3 (*P. L.* 23, 30) : « nudus et armatus in Christo ».

(45) *Ep.* 58, 2, 2 ; *Ep.* 71, 3, 3 ; *Ep.* 118, 5, 1 et 2 ; *C. Iovin.* 2, 9 (*P. L.* 23 Val. 298). « Nihil est terrena dimittere ; vitia animæ dimittere, grande est ». *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 223, 3.

(46) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 86, 18 ; *Ep.* 120, 1, 7 ; *In Ierem.* 5, 27 (éd. Reiter, p. 77) etc. Saint Jérôme donne cette *vulgata sententia* comme de philosophes : en fait, Platon, Ménandre...

(47) *Ep. à Presidius*, éd. c. p. 56 l. 57 ; *Ep.* 118, 4, 3 ; *Ep.* 120, 1, 2, et 1, 12 ; *Ep.* 130, 14, 3 ; *Ep.* 145, 4. — La pauvreté monastique n'est pas à plaindre : « monachi... non habent cellaria, non habent apothecas, sed habent apothecarum et cellariorum dominum ipsum Christum... Non habent divitias diaboli, sed paupertatem Christi... hic paupertatem pollicetur ut salvet... Nos de ieiuniis salvamur ». *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 284-285.

(48) « Camelus... animal tortuosum deposito pondere sarcinarum adsumet sibi pennas columbæ ut requiescat ». *Ep.* 79, 3, 2. Cf. *Ep.* 145, 4 ; *Pachom. Lat.* p. 128, 22. — *Ep.* 53, 11, 2 et 3 ; *Ep.* 60, 9, 2 ; *C. Vigil.* 14 (*P. L.* 23, 351).

Mais Dieu préfère encore le don de soi aux aumônes les plus larges [49]. Don volontaire de son corps par la chasteté [50], qui sera maintenue grâce à une mortification active, au jeûne [51] et aux veilles [52]. Et finalement sacrifice de la volonté par l'obéissance. « Libertatem sæculi perdidimus ut servitutem Christi accipiamus » [53]. Ici la perspicacité de Jérôme — qui, semble-t-il, n'a jamais obéi qu'à lui-même [54], comme saint Benoît, sauf peut-être quand il était secrétaire de Damasse à Rome — donne décidément la préférence à la vie cénobitique sur la vie érémitique. Dans la vie commune pas d'illusion possible, comme dans l'isolement où

(49) *Ep.* 66, 12, 1 : « non solum pecuniam, sed te ipsum Christo offeras ». *Ep.* 71, 4, 1, : « Dominus magis quærit animas credentium quam opes ». *Ep.* 108, 17, 2 : « plerosque dedisse eleemosynam, sed de proprio corpore nihil dedisse ». Cf. *Ep.* 118, 6, 1 ; *In Mat.* 19, 21 (*P. L.* 26, 137).

(50) « Virginitas maior est nuptiis quia non exigitur, nec redditur, sed offertur » *In Ezech.* 46, 12 (*P. L.* 25, 461). « Holocaustum Christi est » : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 136, 20. *Cf. Ep.* 85, 9, 4. Jérôme applique fréquemment le nombre 100 dans la parabole du semeur à la virginité ; ajouter aux textes cités par Gorce (op. cit. ici n. 108) p. 305 : *Ep.* 66, 2, 1 ; *Ep.* 107, 13, 3 ; *Ep.* 123, 8, 3.

(51) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 179, 4-15. — *C. Iovin.* 2, 15 (*P. L.* 23, 307) : « per ieiunium redire in paradisum unde per saturitatem fueramus eiecti ». — *C. Ioh. Hieros.* 29 (*P. L.* 23, 381) : « quod nos imitamur ieiunio, illi (= paradisi coloni) possident Dei consortio. Vescuntur cælesti pane ». — Jérôme veut un jeûne modéré, raisonnable : *Ep.* 107, 8, 2 ; *Ep.* 125, 7, 1 ; *Ep.* 127, 4, 2. En carême, le séculier peut « s'autodigérer », selon un mot du regretté P. Léon Leloir, P. B., qui rend bien « ventris ingluviem decoquit et in coclearum morem suo victitans suco » ; il sait qu'il pourra se rattraper. Tandis que « virgo et monachus sic in quadragesima suos emittant equos ut sibi meminerint semper esse currendum ». *Ep.* 107, 10, 3. Il reste que « tales diligit milites Christus qui ieiuniis vacent. Annona nostra et esca ieiunium est... In ieiunio victoria ». *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 193-194.

(52) *In Dan.* 6, 18 (*P. L.* 25, 526) ; *Ep.* 22, 17, 2 ; *Ep.* 125, 15, 2. *Paul,* 11 ; *Hilarion,* 6, 7, 8 (*P. L.* 23, 25 et 31-32).

(53) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 400, 24.

(54) Saint Jérôme n'aime pas les autodidactes spirituels : *Ep.* 53 ; *In Is.* 1, 16 et 2, 3 (*P. L.* 24, 36 et 45), etc.

il est si facile de suivre sa fantaisie et sa superbe [55] ! En Jérôme, quelque temps séduit par l'idéal oriental moniste où l'anachorète attend la Parousie, l'homme de l'Occident, moraliste et pratique, mûri par l'expérience de Chalcis [56], reprend ses droits.

L'œuvre du saint docteur nous présente ainsi un diptyque : un côté, de couleur assez romantique, fait voir la vie solitaire, avec ses grottes, ses îlots, son ascèse voyante, ses tentations lancinantes. ses extases [57]. Voici Paul centenaire et Hilarion tout jeune homme [58]. En face, la vie cénobitique où l'on réalise son bien propre en travaillant au bien commun [59] : point de physionomies bien distinctes,

---

(55) *Ep.* 125, 9 ; *Ep.* 130, 17 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 398 (reproduit dans A. Ficarra, *Florilegium Hieronymianum*, Torino, 1920, p. 48) ; *In Mich.* 7, 14 *P. L.* 25, 1227.

(56) Cavallera, op. cit. (ici n. 39) ch. 3.

(57) *Ep.* 3 ; *Ep.* 7 ; *Ep.* 14 ; *Ep.* 22, 7 : Lettres de jeunesse. — Jérôme a eu des compagnons de bonne heure : « Habeo alumnos ». *Ep.* 5, 2, 4 ; *Ep.* 17, 3, 2. — Grottes : *Ep.* 22, 7, 4. « Monachus non habet cellam, sed ubicumque invenerit, ibi et manet ». *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 165, 21. — Ilots : *Ep.* 3, 4, 2 ; *Ep.* 60, 10, 2 ; *Ep.* 118, 5, 6.— Ascèse : *Ep.* 3, 4, 3 ; *Ep.* 14, 10, 3 ; *Ep.* 22, 7. — Tentations : *Ep.* 22, 7. Cf. *Ep.* 16, 2, 1 : « ut ait gentilis poeta : *Cælum, non animum mutat, qui trans mare currit,* ita me incessabilis inimicus postergum secutus est, ut maiora in solitudine bella nunc patiar ». — Extases: *Ep.* 3, 4, 3-4 ; *Ep.* 14, 10, 2 ; *Ep.* 22, 7, 4.

(58) *P. L.* 23, en attendant l'éd. de W.-A. Oldfather et Cherf au *Corpus* de Vienne.

(59) Il n'y a pas antinomie pour Jérôme entre la vie anachorétique et la vie cénobitique. A ceux qui boudent la vie commune sous prétexte qu'on ne peut pas prier seul, il parle de retraites possibles dans la cellule, aux champs, au désert. Ne méprisons pas les dynamismes de la symbiose : « possumus et virtutes habere de fratribus et solitudinem habere », *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 328, 7. « Non debes synaxim sanctorum fratrum contemnere » ; on peut toujours ou édifier, ou être édifié (l. c. p. 400-401). Le bon zèle, une noble émulation devraient briller chez les cénobites ! « Rogo vos in monasterio, magis certamen inter nos sit quomodo adversarium triumphare quæramus, quomodo ieiunemus, quomodo peccata nostra plangamus, quomodo cogitatio nostra non nos captivos in libidinem trahat, quomodo fratri iniuriam facienti non resista-

sauf sans doute celle du Père du monastère ou *præpositus* [60]. (Jérôme nomme seulement dans son entourage son frère Paulinien et Eusèbe de Crémone — et chez les moniales Paule, Eustochium, et la jeune Paule). Cette vie cénobitique, préfigurée jadis par la communauté chrétienne de Jérusalem ou d'Alexandrie [61], il la décrit très sommairement selon l'observance égyptienne, telle qu'il a pu la reconstituer d'après ses lectures ou des témoignages oraux, dans la lettre 22 ch. 34-35, à Eustochium : « Il y a trois sortes de moines en Egypte : le *cœnobium*, qu'ils appellent dans leur langue *sauhes*, ce que nous pouvons rendre par vivant en commun... Leur première règle communautaire est d'obéir aux anciens et de faire tout ce qu'ils commandent. Ils sont divisés par décuries et centuries en sorte qu'un dizainier commande à neuf hommes, et qu'un centenier ait sous lui dix prévôts. Ils demeurent séparément, mais dans des cellules juxtaposées. Jusqu'à none (15 h.), les affaires sont pour ainsi dire suspendues (quasi iustitium est) : personne ne va voir un confrère, sauf ces dizainiers dont nous venons de parler, au cas où une âme

---

mus, sed vincamus eum in humilitate quam a Christo didicimus (l. c. III, 3 p. 76, 22). — Le bien commun : « *Ecce quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum.* Proprie psalmus iste cœnobiis et monasteriis convenit... In monasterio,... sicut unum propositum, unus et animus est... Unum fratrem dimisimus, et ecce quantos invenimus... Fratres spiritales, qui sua utique neglegunt, alia non quærunt... Recte erant eis (aux premiers Chrétiens) omnia communia, quia commune Christum possidebant ». (l. c. III, 2 p. 246, 3).

(60) *Ep.* 125, 13, 1. Jérôme semble ignorer le titre d' « Abbas ». Il emploie « nonnus » accolé à « sanctus » : *Ep.* 117, 6, 2. Cf. *Règle de S. Benoît* ch. 63, 28. « Præpositus » : *Ep.* 125, 15, 2. En Egypte, le « Pater » a pour officiers des « præpositi », puis des « secundi ». Cf. *Pachom. Lat.*, table, pp. 204 et 206. « Decani » : *Ep.* 22, 35, 2 et *Règle de S. Benoît* ch. 21. — Ecrivant à S. Augustin, S. Jérôme bloque toute la communauté autour de lui pour la salutation finale : « sancti fratres qui nobiscum » (*Ep.* 103 et 115. Cf. *Ep.* 76).

(61) *De viris*, 11, éd. RICHARDSON, Leipzig, 1896 (*Texte u. Untersuch.* 14, 1) p. 14, 14 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 246, 13.

dans la peine aurait besoin de paroles réconfortantes. Après none, on accourt tous ensemble pour se réunir : les psaumes résonnent, l'Ecriture est lue selon l'usage. Les prières achevées, tout le monde s'assied, le Père — comme on dit — se met au milieu et commence à disserter. Il parle, et le silence est tel que nul n'oserait regarder un autre ou cracher... Après cela, l'assemblée se sépare, chaque décurie avec son père se met à table ; chaque semaine à tour de rôle on fait le service. Nul bruit pendant le repas. Personne ne parle en mangeant. On se nourrit de pain, de légumes et d'herbes, avec un assaisonnement de sel et d'huile. Le vin est réservé aux anciens. On leur donne souvent un déjeuner, ainsi qu'aux plus jeunes, pour soutenir la fatigue des ans et pour éviter de briser des vies qui commencent. Puis on se lève ensemble, on dit l'hymne, on rentre au bercail. Là, jusqu'à vêpres, chaque supérieur parle à ses hommes : « Avez-vous vu un tel et un tel ? quelles grâces il a reçues ! Quel silence ! Quelle démarche grave ! » Si l'on voit que quelqu'un faiblit, on le réconforte ; et un amour brûlant est encouragé au zèle. Et comme la nuit, en dehors des prières publiques, chacun doit veiller dans sa chambre, une ronde inspecte les cellules particulières et tend l'oreille dans une exploration diligente de l'emploi du temps. Si quelqu'un manifeste un peu de paresse, on ne le réprimande point, mais sans faire semblant de rien, on le visite plus souvent, et, en donnant l'exemple, on l'incite à prier plutôt qu'on ne le contraint. Le travail du jour est fixé. On le rend au dizainier qui le porte à l'économe. Celui-ci, chaque mois, rend compte au Père commun avec grand respect (tremore). C'est lui aussi qui goûte les mets qu'on vient de préparer. On ne doit pas pouvoir dire : « Je n'ai pas de tunique... pas de sayon... ou pas de natte ». Aussi doit-il tout disposer pour qu'on n'ait rien à demander, qu'on ne manque de rien. Quelqu'un tombe-t-il malade ? On le porte dans une salle plus large et il est si bien dorloté par les anciens qu'il ne peut regretter les délices de la ville ou la tendresse d'une mère. Les

dimanches sont consacrés exclusivement à la prière et à la lecture ; c'est du reste le régime ordinaire quand on a fini son travail. Chaque jour on apprend un passage de l'Ecriture. On jeûne toute l'année uniformément, mais en carême des restrictions sont concédées. Au temps de Pentecôte, on change le souper en déjeuner pour satisfaire à la tradition ecclésiastique et pour éviter de se charger trop l'estomac par un double repas. Philon, cet imitateur de Platon, et Josèphe, ce Tite-Live grec, au second livre de son *Histoire de la Captivité judaïque*, nous dépeignent ainsi les Esséniens » [62].

Dans quelle mesure cette observance égyptienne inspira-t-elle saint Jérôme dans sa fondation de Bethléem, nous l'ignorons [63]. Toutefois, il décrit dans sa *Lettre* 108, ch. 20, l'organisation des moniales de sainte Paule, et il n'est pas douteux qu'il l'a combinée au moins dans ses grandes lignes, avec sa dirigée. « Après avoir bâti un monastère d'hommes dont elle laissa le gouvernement à des hommes, elle forma avec plusieurs vierges qu'elle avait assemblées de diverses provinces — des nobles, et des filles de moyenne et de basse condition — trois communautés dans trois monastères [64], en sorte que, séparées au travail et au

(62) PHILON, *Quod omnis probus sit liber*, 12 ; JOSÈPHE, *De bello Iudaico*, 2, 8, 2-13. *C. Iovin.* 2, 14 (*P. L.* 23, 303). Compléter cette esquisse du cénobitisme égyptien par *Pachom. Lat.*, préface à la règle de S. Pachôme pp. 5-9 éd. BOON.

(63) A. VACCARI, *S. Girolamo*, pp. 68-88, essaie de montrer quelques points assurés de la vie à Bethléem : liturgie — il estime p. 76 que Jérôme célébrait ordinairement la messe, ce à quoi on a objecté *Ep.* 82, 2,3 — ; explication par notre saint de l'Ecriture aux moines ; travail intellectuel et manuel ; enseignement de la jeunesse. G. MORIN, dans *Etudes, textes, découvertes*, Maredsous, 1913, pp. 231-240 notamment (publiées d'abord *Rev. d'hist. et de litt. relig.* 1, 1896), dessine le cadre de la prédication hiéronymienne. — Il y a aussi l'hôtellerie, terriblement absorbante quand affluent les réfugiés de l'Occident (VACCARI, p. 85).

(64) En 384 (*Ep.* 22, 29, 3). Jérôme voulait que les vierges d'une même maison mangeassent à la même table, quelle que fût leur origine sociale. L'*Ep.* 108 a été écrite vingt ans après.

réfectoire, elles se trouvassent réunies pour la psalmodie et la prière. Après le chant de l'Alleluia, signal pour les assembler, aucune ne pouvait rester chez elle. Paule venant la première, ou des premières, attendait les autres : l'émulation, l'exemple, les provoquait ainsi au travail, et non la crainte. Le matin, à tierce, sexte, none, vêpres, et au milieu de la nuit [65], elles chantaient les psaumes dans leur ordre. On ne tolérait pas qu'une sœur ignorât le psautier ou n'apprît point chaque jour quelque passage de l'Ecriture sainte. Le dimanche seulement elles se rendaient processionnellement à l'église — elles habitaient à côté. Chaque colonne suivait sa mère respective [66]. On revenait de même, on se mettait au travail assigné, la confection de vêtements pour soi ou pour les autres. Une noble ne pouvait avoir une compagne de sa maison, de peur que le souvenir du passé et des petites folies de l'enfance ne revécût en bavardages pour raviver les fautes anciennes. Même costume pour toutes. Du linge seulement comme essuie-mains. Telle était leur séparation des hommes qu'elle excluait jusqu'aux ennuques, pour ne donner aucune occasion aux langues médisantes qui ont accoutumé de déchirer les saints pour excuser leurs fautes... » Excepté la nourriture et le vêtement, on ne possédait rien en propre, pour éviter l'avarice toujours avide [67]. La jeunesse pétulante était matée par des jeûnes fréquents : il fallait éviter une

(65) Sur les Heures et l'office, *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 120, 9 ; 229, 10 : « hora tertia oramus, hora sexta oramus, nona, lucernarium facimus, media nocte consurgimus, deinde gallicinio oramus. Videte quibus horis semper ad obsequium Dei suscitamur... mane primo » ; 268, 26 ; *Ep.* 22, 37, 1 ; *Ep.* 107, 9, 3 ; *Ep.* 130, 15, 1 ; *In Dan.* 6, 10 (*P. L.* 25, 524). Cf. *Ep.* 125, 11, 1 ; *Hilarion* 27 (*P. L.* 23, 42).

(66) Pas de sortie sans « mère » avec soi. Cf. *Ep.* 107, 9, 2 ; *Ep.* 130, 19, 2.

(67) *Ep.* 22, 23 ; *Ep.* 52, 6, 1 ; *Ep.* 60, 11, 3 ; *Ep.* 125, 16, 1. Cf. *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 290, 20 ; *In Ierem.* 5, 27, éd. REITER p. 77 ; *Malc.* 3 ; *Hilarion* 26 (*P. L.* 23, 55 et 41).

mise trop soignée, et les paroles mondaines. Les bavardes, les disputeuses, étaient reléguées au dernier rang. Elles devaient rester en prières hors du convent, à la porte de la salle-à-manger, puis prendre leur nourriture séparément.

On voit que saint Jérôme ne ferme pas les yeux sur les défaillances de la vie religieuse la plus authentique. Son *Ep.* 147 nous révèle même un gros scandale : Sabinien, diacre de son monastère, a tenté de fuir avec une moniale de Paule [68]. Les moines sont accessibles aux péchés de la langue, à l'envie, à la rancune [69]. Une certaine fourberie ne leur est pas inconnue [70]. La superbe et l'avarice sont toujours à craindre [71]. Au reste, les écrits pachômiens fournissaient à notre saint des indications sur les vices cénobitiques [72].

Mais la vie religieuse véritable a surtout, pour qui sait la voir avec sympathie — et qui plus que Jérôme [73] était capable de la contempler du dedans avec amour ? —

---

(68) Cf. *Adv. Helvid.* 21 (*P. L.* 23, 206) : « monachos impudicos... adulterum monachum ». Sur les Agapètes, demi-religieuses vivant auprès d'un pseudoclerc ou d'un pseudomoine, *Ep.* 125, 6 et *Ep.* 117.

(69) *Tractatus de Ps.* 119 dans *Anecd. Mareds.* III, 2 pp. 224-232, reproduit à partir de la p. 229 dans le *Florileg. Hieron.* de A. Ficarra, pp. 44-48. Cf. *Ep.* 22, 37, 4 : « Quale illud potest esse ieiunium, cuius iram non dicam nox occupat, sed luna integra derelinquit ? » — *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 225, 3 : « Grande vitium est detrahere fratribus, tacere non posse, circumire cellas, aliis detrahere... Quid in alterius ruina exultas ? Numquid si ego cecidero, tu stabis ? » — On voit des rixes pour un rien : l. c. p. 231, 17.

(70) *Ep.* 57, 3, 3.

(71) Ici n. 55 et 67.

(72) *Pachom. Lat.* tables de A. Boon aux mots *avaritia, contentio, contradictio, detractio, discordia, dolus, incentiva, inobœdiens, iracundus, iurgium, mendax, murmurare, neglegere, odium, otiosus, peccare, ridere, subridere, scandalum, schisma, simultas, superbia...*

(73) Seules peut-être Paule et Eustochium. Cf. leur candide éloge des moines venus en pélerinage de tous les pays aux Lieux saints, *Ep.* 46, 10. Cf. *Ep.* 107, 2,3.

sa beauté bien à elle, son caractère athlétique [74] et martial. Son idéal est d'être un martyre.

Ainsi le monastère est un *ludus* [75] où l'on s'exerce pour les combats de la vie anachorétique [76]. Il faut de toute nécessité pâtir, apprendre à recevoir des coups [77]. Mais il faut aussi des qualités combatives de force, voire de violence : « non Terræ promissio mansuetorum est et mitium... sed virorum fortium et violentorum qui sunt ad bella promptissimi » [78]. Bien entendu, ne prenons pas Jérôme à la lettre, et ne faisons pas du *corycus* (ou *follis*, ballon pour se faire les poings) le roi du noviciat. Car une grande vigueur physique n'est pas requise pour ces combats spirituels. Le « philosophe du Christ » n'est pas un Milon. La santé est nécessaire au chrétien, mais non pas des forces superflues [79]. Et l'apprenti champion doit obéir à son mentor, sans s'arrêter aux déficiences qu'il constate en ce moniteur [80], pour conquérir un jour la récompense triomphale préparée par le divin agonothète [81].

---

(74) Le langage « sportif » moderne pourrait s'ajuster au langage de l'Apôtre et des premiers Pères. Ces métaphores n'ont jamais disparu et ont trouvé preneur jusque chez un VINCENZO BONDENI, juriste, publiant à Venise en 1665 *De iure controverso colluctationum legalium... opus novissimum maierias... veræ theoriæ et praxis athletice pertractas, uberrime complectens...* — Et la *Palestra del Clero !* Sa couverture portant des pigeons autour d'une vasque indique sans doute que le sport clérical est la colombophilie.

(75) *Ep.* 118, 2, 2 ; *Ep.* 54, 13, 5 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 241, 24 ; prologue de *In Ioël.* (*P. L.* 25, 948) et *In Amos* 1, 1 l. c. 992. — Le stade : *Ep.* 22, 3, 1 ; *Ep.* 78, 20, 2. L'âme cocher de son corps : *C. Iovin.* 2, 10 (*P. L.* 23, 299) ; *Ep.* 60, 10, 7 ; *Ep.* 107, 10, 3. Le vrai cocher, le vrai cavalier, ce doit être le Christ : *In Abac.* 3, 8 (*P. L.* 25, 1318) ; *Ep.* 52, 13, 3 ; *Ep.* 64, 21, 2 ; *Ep.* 79, 9, 5 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 47, 14 et p. 299, 2 où les pécheurs sont les chevaux des démons.

(76) *Ep.* 125, 9, 3. Cf. *Reg. S. Benoît*, ch. 1, début.

(77) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 240, 6.

(78) *Ep.* 129, 1, 4.

(79) *C. Iovin.* 2, 6 et 11 (*P. L.* 23, 293 et 301).

(80) *Ep.* 118, 7, 1. Cf. *Reg. S. Benoît*, ch. 4, 71.

(81) *Ep.* 71, 2, 1 ; *Ep.* 130, 14, 2 ; *C. Iovin.* 1, 12 (*P. L.* 23, 228) . *In Abac.* 3, 19 (*P. L.* 25, 1336). Cf. *In Sophon.* 3, 20 l. c. 1386 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 89, 28 et 30 ; III, 3 p. 40, 8.

Semblablement, la vie religieuse est une guerre contre le mal. « *Temptatio est vita hominum super terram* [82], sive ut in hebraeo habetur, militia, quia hic militamus ut alibi coronemur » [83]. Le Christ a ses recrues, voire ses guerrières, ses troupes qui servent sous l'étendard de la croix [84]. Point de succès, si l'on ne porte avec constance tout son fourniment militaire, toute la panoplie de l'Apôtre [85]. La chasteté dans le Christ ne serait-elle pas armée, alors que la poésie païenne imaginait ainsi ses déesses vierges ? [86] Le bon chef devra veiller au « moral », encourager ses hommes, afin qu'ils se battent en paix, forts de la confiance en la victoire [87] du Christ, l'*Imperator* [88], l'*Archistrategos* [89]. Et surtout pas de découragement, « cumque nos...

(82) Job, 7, 1. — Sur les métaphores guerrières de S. Jérôme, A. Ficarra, *La posizione di S. Girolamo nella storia della cultura*, t. 2, Agrigento, 1930, pp. 75 à 77.

(83) *In Ion.* 2, 4 (*P. L.* 25, 1133).

(84) *Hilarion*, 5 (*P. L.* 23, 31) ; *Ep.* 107, 4, 8 ; *Ep.* 118, 2, 2 ; *Ep.* 145, 5. — Soldats : *Ep.* 45, 6, 3. — Vétérans : *Paul*, 10. — Guerrières : *Ep.* 107, 9, 3. — Etendard : *Ep.* 14, 2, 3 ; *Ep.* 39, 1, 2 ; *Ep.* 45, 4, 1 ; *Ep.* 47, 1, 1 ; *In Mich.* 4, 1 (*P. L.* 25, 1187) ; *In Abac.* 2, 5, col. 1294 ; 3, 4 et 18 col. 1312 et 1336 ; *In Sophon.* 1, 15-16 col. 1354. *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 113, 7 ; 124, 12 ; 140, 17. — Signe de croix dans la piété : *Ep.* 22, 37, 2 ; *Ep.* 108, 21, 4 et 28, 2 ; *Ep.* 130, 9, 1 ; *In Ezech.* 9, 6 (*P. L.* 25, 88). *Signum* = *vexillum* dans *In Ierem.* 6, 1 (éd. Reiter, p. 79). — Au diptyque d'ivoire de la cathédrale d'Aoste, Honorius tient une Victoire et le *labarum*, le vieux talisman païen et le jeune sacramental chrétien.

(85) *Ep.* 22, 39, 4. — *Ep.* 3, 4, 4.

(86) *Ep.* 65, 10, 1. Même raisonnement *a fortiori Ep.* 52, 5, 7 ; *Ep.* 79, 7, 8 ; *Ep.* 123, 7.

(87) *Ep.* 130, 2, 4 ; *In Mat.* 19, 12 fin (*P. L.* 26, 136). — *Ep.* 65, 11, 3 ; *Ep.* 120, 11, 6. Cf. ici n. 81 et 92. Si la victoire du Christ moyennant notre concours loyal, est certaine, la nôtre, par nos propres forces, ne l'est jamais : *Ep.* 22, 4, 1 ; *In Eph.* 4, 13 (*P. L.* 26, 502) ; *Adv. Pelag.* 2, 5 (*P. L.* 23, 541) ; *In Ierem.* 31, 38 (éd. Reiter p. 413, 7).

(88) *Ep.* 14, 2, 1 ; *Ep.* 107, 4, 8 ; *C. Iovin.* 1, 35 fin (*P. L.* 23, 259) ; *In Mat.* 27, 37 (*P. L.* 26, 210).

(89) *In Abd.* 1, 1 (*P. L.* 25, 1102).

hostis invaserit duxeritque captivos, non desperemus salutem, sed iterum armemur ad prœlium. Potest fieri ut vincamus ubi victi sumus, et in eodem loco triumphemus, in quo fuimus ante captivi » [90]. De la persévérance, de la continuité, de la stabilité : « semel arrepta bella non deserat » [91]. Pas d'armistice avant la mort libération.

Le calice, qui signifie la mortification de la chair et l'âme prête au martyre [92], symbolise la vie du moine. Cette ascèse, cette guerre, tendent à maintenir vivantes dans les religieux les vertus qui naguère ont abouti au martyre. Au fond, l'ère des persécutions continue. « De quelque côté que je me tourne, c'est la persécution. Si je vois une femme, mon œil me persécute. Il veut tuer mon âme ». Tout désir illicite me persécute. « N'allons pas croire que seul le sang versé atteste le martyre : toujours il y a martyre » [93]. Martyre et reniement possible. « Moi, aujourd'hui, qui suis extérieurement un moine, si j'abandonne ma profession, je renie le Christ » [94]. Ainsi les moines, qui chantent Dieu sur la terre, doivent imiter la pureté des anges et des martyrs qui chantent Dieu au ciel : anges de

(90) *Ep.* 78, 36, 5.

(91) *Ep.* 65, 11, 2. — « Vicisse est adversariis in angustiis non cessisse » : *In Eph.* 3, 13 (*P. L.* 26, 486).

(92) *Ep.* 44, 2. Cf. *In Mat.* 21, 23 (*P. L.* 26, 143) : Jean type d'athlète-martyr ; *Ep.* 120, 11, 8-9. — Le martyr (c'est ce qui fait sa grandeur) rend au Christ sang pour sang : *Ep.* 22, 39, 3 et *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 216-217. « Iesus vincit in suo martyre ; ipse in suo martyre coronatur », p. 217, 17. Cf. *In Sophon.* ici n. 81. — Le martyre est le plus sûr pour aller à Dieu, y ayant comme un second baptême, p. 218, 16.

(93) *Ep.* 108, 31, 1 ; *Ep.* 54, 14, 1 ; *Ep.* 3, 2, 1 ; *Ep.* 3, 5, 3 ; *Ep.* 130, 5, 3 ; *Malc.* 6 (*P. L.* 23, 56) ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 385, 19. On ne peut utiliser ici le texte douteux « Quod si fugero et in solitudine obiero » de *C. Iovin.* 2, 31 (*P. L.* t. 23, 328) dont il faut attendre une éd. critique.

(94) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 402, 20.

la terre, ils sont martyrs par la violence qu'ils font à la nature [95].

L'office divin, la psalmodie, seront la plus noble part de la vocation monacale. Le filet évangélique n'a-t-il pas été jeté pour retirer de ce gouffre du monde beaucoup de poissons, afin qu'ils puissent chanter à l'air libre [96] ? Religieux et religieuses, qui ont sur les séculiers cet avantage de servir le Maître dans son intimité, feront écho aux chœurs des anges [97]. Leur voix, pour être pure, doit éliminer ce que Jérôme appelle à la manière d'un Huysmans ou d'un Léon Bloy « pituitas et rheumata voluptatum » [98], car, selon *l'Ecclésiastique,* 15, 9 : *non est pulchra laudatio in ore peccatoris* [99]. Que les chanteurs soient vertueux, sinon Dieu croirait entendre des braiements d'ânes ou des grognements de porcs, et il se boucherait les oreilles [100]. Il faut chanter de l'âme plus que du gosier. Puissent les lèvres être d'accord avec le cœur [101]. Le moine est la cithare de Dieu, et saint Jérôme l'exhorte avec véhémence à remplir au chœur sa fonction sans mollesse. « O monache, qui stas

(95) L. c. p. 219, 2. *Ep.* 22, 40, 5 ; *Ep.* 54, 9, 3 ; *Ep.* 107, 13, 2 ; *Ep.* 130, 10, 6 ; *In Mich.* 2, 12 (*P. L.* 25, 1176) ; *In Sophon.* 1, 3, col. 1341 ; *In Zach.* 12, 8, col. 1513 ; *In Mat.* 11, 12 (*P. L.* 26, 72). Mais fuir la superbe stoïque, *Ep.* 133, 1, 3.

(96) *In Zach.* 10, 11 (*P. L.* 25, 1497) ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 412, 23.

(97) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 253, 8 ; 403, 24. — *Ep.* 65, 14, 5 ; *In Dan.* 4, 10 (*P. L.* 25, 515) ; *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 39, 10.

(98) *Ep.* 65, 14, 2. Pour former la future moniale, Jérôme écarte la musique profane : *Ep.* 107, 8, 3. Cf. *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 269, 15.

(99) Verset cité *Ep.* 147, 3, 6 ; *In Is.* 6, 5 et 38, 16 (*P. L.* 24, 96 et 395) ; *In Ezech.* 16, 59 (*P. L.* 25, 160) ; *In Amos* 5, 23 (*P. L.* 25, 1054). La pénitence doit précéder la louange de Dieu, *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 72, 10.

(100) *In Amos,* 5, 23, col. 1054. « Christus... non audit vocem, sed opera » : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 148, 21.

(101) *In Eph.* 5, 19 (*P. L.* 26, 528). — *In Ierem.* 5, 2 (éd. REITER p. 65).

corpore, quare iacet anima tua, et non psallis Domino? *Maledictus homo qui facit opus*[102] *Dei neglegenter !*[103] Si psalterium es, si cithara es, quare surdus es et non glorificas Deum ? »[104]. Les voix doivent s'unir comme le chœur des vertus[105]. Ce rythme harmonieux accordé sur un haut idéal doit subsister dans tout le cours de la vie ordinaire : « psallite omnibus membris vestris. Psallat manus in elemosyna, psallat pes vadens in opere bono »[106].

La prière liturgique alimente sa piété dans une oraison incessante, parfois accompagnée de larmes, née de la Bible, ruminée[107], méditée en vue de l'action[108]. Sainte Paule, qui pouvait chanter les psaumes en hébreu, est un

---

(102) « Opus Dei » chez Jérôme signifie : 1) ordination sacerdotale (*Ep.* 51, 2, 3, traduction d'une lettre de S. Epiphane) ; 2) « scripturas legere, in ecclesia prædicare, sacerdotium cupere, ante altare Domini ministrare » (*In Gal.* 5, 26. *P. L.* 26, 424) ; 3) aumônes (*Ep.* 108, 7, 2) ; 4) « misericordiam et amorem » (éd. par Jérôme de l'*Apoc.* de VICTORIN DE PETTAU — éd. HAUSSLEITER, Vienne, 1016, p. 32, 10 = 33, 10). Quand Jérôme dit : « nullum officium huic operi præponendum est » (*Ep.* 32, 1, 3), il vise ses travaux bibliques de critique textuelle. Sa traduction sur l'hébreu est « sanctum opus » (préface à *Josué* dans *Biblia Sacra... cura et studio monachorum Pont. Abbatiæ S. Hieronymi in Urbe O.S.B.* t. 4, 1939, p. 5). « Divinum opus » dans *Ep.* 99, 2, 2 = « science sacrée » selon Cavallera, op. cit. p. 295.

(103) Jérémie, 48, 10. Le verset, d'après son contexte, ne vise pas spécialement l'office liturgique. Cf. *Ep.* 78, 31, 2.

(104) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 180, 27. La cithare, avec sa corde tendue sur un bois, représente la chair du Christ sur la croix (VICTORIN DE PETTAU, éd. citée ici n. 102, p. 67).

(105) *In Ezech.* 43, 1 (*P. L.* 25, 416). — *Ep.* 78, 22, 2 et 24 ; *In Is.* 49, 2 (*P. L.* 24, 465).

(106) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 147, 1 et p. 263, 21 : « organum hominis corpus est... per ipsum hoc est per opera, melos et canticum et hymnum referimus Deo ».

(107) *In Zach.* 14, 14 (*P. L.* 25, 1535) ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 135, 29.

(108) D. GORCE, *La lectio divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore. I. S. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion, Paris, 1925 (thèse de doctorat ès-

exemple insigne du rôle que l'Ecriture sainte peut jouer dans une vie pour l'inspirer jusque dans le détail et jusqu'au dernier soupir [109]. Il nous faut porter dans notre cœur la doctrine sainte pour qu'elle nous anime sans cesse [110]. Notre prière n'imitera pas l'abondance verbale des Juifs, mais adorera le Seigneur avec la brièveté de la foi [111]. Cet esprit d'oraison rendra pacifique et sans âcreté la guerre spirituelle : les moines lutteront ayant en vue « non pas leur victoire à eux, mais la victoire de la paix [112] : Christianorum arma pax est » [113].

Pour être efficace, la formation scripturaire devra commencer de très bonne heure. Dans le programme d'éducation contenu dans les lettres 107 et 108 — il s'agit de former de futures nonnes, c'est certain pour l'*Ep.* 107 et probable pour l'autre — l'Ecriture sainte est l'alpha et l'oméga.

---

lettres de Poitiers), surtout la 3e partie. — Pour le moine, l'Ecriture est la nourriture de l'âme : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 236, 4. Elle est le pain du Christ et sa chair : pp. 290-291 ; le corps du Christ et son sang : pp. 301-302. Jour et nuit, examinons chaque syllabe, chaque lettre : p. 244, 16. « Debemus... scire venas ipsas carnesque scripturarum » : p. 342, 3. Toutes nos affirmations doivent reposer sur un texte : pp. 150, 14 ; 241, 7. Ce travail incessant servira au besoin de diversion dans les tristesses quotidiennes : p. 130, 26.

(109) *Ep.* 108, 26, 3 ; *Ep.* 108, 28, 1-2.

(110) *Ep.* 54, 11, 1 ; *Ep.* 60, 10, 9 ; *Ep.* 66, 10, 2 ; *Ep.* 77, 7, 1 ; *Ep.* 107, 12, 2 ; *Ep.* 128, 4, 2 ; *Ep.* 130, 20 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 351, 23. — Jérôme condamne les superstitieuses qui, renouvelant les phylactères juifs, portent sur elles de petits évangiles : *In Mat.* 23, 6 (*P. L.* 26, 169).

(111) *In Is.* 32, 17 (*P. L.* 24, 362).

(112) *Ep.* 112, 2, 4.

(113) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 232, 12. — Jérôme personnellement a-t-il réalisé cet idéal pacifique ? Ce n'est pas le lieu de l'examiner. De même nous n'avons pas à rechercher s'il a pratiqué exactement, par exemple envers son ordinaire Jean de Jérusalem, la déférence pour les supérieurs ecclésiastiques qu'il recommande au moine, *Ep.* 54, 5, 4. C'est sa monachologie théorique, présentement, qui nous intéresse.

Il va sans dire qu'on ne fera rien de bon sans esprit de silence et sans amour de la cellule. Le moine n'a pas à enseigner, mais à pleurer sur soi et sur le monde, attendant avec crainte la parousie et se gardant dès occasions de péché comme un zélé *heautontimoroumenos* [114]. Et la cellule, où il cherche Dieu en une recherche qui le fortifie progressivement, lui devient paradis [115]. Il évitera la neurasthénie par une hygiène convenable [116] : pas de cellule trop froide, trop humide ; une nourriture suffisante ; lire modérément.

Si le moine doit prier, il doit aussi travailler. Saint Jérôme ne dédaigne pas le travail manuel [117]. Que les monastères imitent un peu les ruches et les fourmilières [118]. Mais on sent que ses préférences vont, pour ceux qui en sont capables, au travail intellectuel, propre à venger le Christianisme des reproches que lui font les lettrés du paga-

(114) « Non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo » : *Ep.* 50, 4, 1. D'où l'aversion pour le ministère sacerdotal contraire à l'observance monastique. « Neque ambimus sacerdotium qui latemus in cellulis » : *C. Rufin* 1, 32 (*P. L.* 23, 424). *C. Ioh. Hieros.* 41* (*P. L.* 23, 393) et *Ep.* 82, 8, 1. Cf. ici n. 26. — *Ep.* 14, 2, 1 et 11, 1 ; *Ep.* 57, 13, 2 ; *Ep.* 64, 21, 5 ; *Ep.* 140, 16. Préf. liv. 14 *In Is.* (*P. L.* 24, 477) : « Dei iudicium pertremiscens » *In Ezech.* 30, 1 (*P. L.* 25, 291) : « nullus... absque pavore iudicem præstolatur ». *In Mich.* 6, 8 (*P. L.* 25, 1211) : « diem formidare iudicii » (cf. *Reg. S. Benoît* ch. 4, 50). *C. Vigil.* 15 (*P. L.* 23, 351) : « plangentis officium ». *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 89, 17 : « non debemus ridere... hoc tempus... lacrimarum est ». *Ep.* 130, 13, 1. — *Malc,* 6 (*P. L.* 23, 56) : « Ipse mihi... persecutor et martyr ».

(115) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 169, 13. — *Ep. à Presidius* éd. c. p. 57 l. 133 ; *Ep.* 24, 3, 1 ; *Ep.* 125, 7, 3 et 8, 1 ; *Ep.* 128, 4, 3. Cf. ici n. 32.

(116) *Ep.* 125, 16, 3 ; *Ep.* 130, 17,2.

(117) Textes dans Gorce pp. 160-164. (Retenons : « scribantur libri ut et manus operetur cibos et anima lectione saturetur », *Ep.* 125, 11, 4). Ajouter : *Malc,* 3 et 7 ; *Hilarion* 5 et 31 ; *Ep.* 66, 13 ; *Ep.* 77, 6 ; *Pachom. Lat.*

(118) *Ep.* 125, 11, 4 ; *Malc.* 7.

nisme [119]. Mais qui en est capable ? A vrai dire, c'est surtout lui, Jérôme. Pour le vulgaire, il se montre défiant. « Ne ad scribendum cito prosilias et levi ducaris insania, écrit-il à Rusticus, qui pourtant a fait de bonnes études en Gaule et à Rome. Multo tempore disce quod doceas » [120].

Faut-il ranger l'enseignement de la jeunesse parmi les travaux intellectuels monastiques ? Oui sans doute. puisque saint Jérôme revendique la formation de la jeune Paule — et nous savons par ailleurs qu'il donnait des leçons à la jeunesse de Bethléem [121]. Il n'y a pas contradiction avec le texte du *Contre Vigilance*, 15 : « Monachus non doctoris habet, sed plangentis officium », au moins dans le cas de Paule : autre chose est de trancher du Docteur de l'Eglise, autre chose dispenser un enseignement élémentaire à un auditoire de postulants et de novices. On peut hésiter pour les jeunes de Bethléem, auxquels Jérôme expliquait des textes profanes, au grand scandale de Rufin. Sans doute notre saint y voyait-il une forme raffinée d'apostolat charitable, un monopole [122] réservé à une élite, à lui. Comme chez Rancé, la déclaration des droits de l'Abbé ne va pas contre celle des devoirs du moine : elle est simplement au-dessus — de même qu'il

(119) *Ep.* 53, 3, 4 ; Préface trad. Job LXX (*P. L.* 29, 61) ; *Ep.* 53, 3. 4 ; *De viris*, éd. RICHARDSON p. 2, 17. Il y a beaucoup d'hérétiques, mais peu de combattants pour le Christ : *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 32, 4.

(120) *Ep.* 125, 18, 1. Le rêve de Jérôme est d'avoir une équipe de secrétaires, bien munis d'instruments de travail, exécutant ses ordres dans un silence tranquille : *Ep.* 126, 2. Dès Chalcis, il avait des « alumni » scribes : *Ep.* 5, 2, 4.

(121) *Ep.* 107 fin ; cf. *Ep.* 107, 4, 5 sur Aristote et Alexandre. — RUFIN, *Apologie*, 2, 8 (*P. L.* t. 21, 591). Cf. P. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam*, Roma, 1942, art. 26 § 6 et p. 173.

(122) Pallade, qui accusait Jérôme d'esprit de domination jalouse, et Rufin, pourraient ici rappeler Cicéron, *Tusculanes*, 3, 12, 27 : « Dionysius... tyrannus Corinthi pueros docebat : usque eo imperio carere non poterat ».

y a une *contentio* blâmable et une *disputatio* vertueuse [122*].

Assurément, le monachisme a ses contrefaçons. Il y a le *pseudomonachus* [123]. Le bel album de caricatures, tous ces passages où saint Jérôme lâche sa verve contre ce joli monde ! Tel ce portrait du faux ascète romain que l'on nous permettra de citer dans sa traduction du XVIe siècle, de « haute graisse », si elle n'est pas très littérale [124] : « ... un moyne, voire ie ne sçay qui des carrefours & vagabonds, un vray Panurge, un ie ne sçay quel facquin de la place, courtier des foires & marchéz, soufflet de nouvelles, caut & fin seulement a desployer sa langue sur le mesdire, ès autres choses stupide et enfant, qui pour la seule poutre de son œil, s'efforce a tirer le festu d'un autre, sert de trompette contre moy, & de dent envieuse ronge, deschire, brise les livres que j'ay escrits contre Jovinian : ce Dialecticien de vostre ville, l'appuy de la mesgnee (*familiæ*) de Plaute... » Et les *remnuoth* d'Egypte, qu'il dépeint ainsi pour l'édification de la jeune Eustochium [125] : « Leur troisième catégorie (après cénobites et anachorètes), les *remnuoth*, comme on dit, est tout à fait mauvaise et méprisée. Dans notre province, c'est la seule ou la principale. Ceux-là, par groupe de deux ou trois, mais guère plus, habitent ensemble, vivant à leur fantaisie selon leur observance à eux. Ils assemblent le produit de leur travail (une partie seulement) en vue de la table commune. Ils habitent le plus souvent dans les villes et les bourgs et, comme si c'était

---

(122*) *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 73, 26.

(123) *Ep.* 57, 2, 3 ; *Ep.* 130, 7, 2 : « cassa nomina monachorum » ; *Ep.* 125, 16, 1 : « vocis professione, non rebus ».

(124) *Epistres familières de sainct Hierosme divisées en trois livres trad. de lat. en franç. par* JEAN DE LAVARDIN, abbé de l'Estoille, Paris, 1585, liv. 2, ep. 4, fol. 102 (= *Ep.* 50, 1, 2). — Contre les moines des villes, *Ep.* 22, 28, 1-3 ; *C. Iovin* 1, 40 (*P. L* .23, 268) ; les moinesses, *Ep.* 22, 27, 2. Sur les Agapètes, ici n. 68.

(125) *Ep.* 22, 34. « Nostra provincia » = Rome. Cf. *Ep.* 66, 14, 1 : « in ista prov. » = ici.

leur travail qui était saint et non leur vie, ils vendent plus cher que tout le monde. Entre eux, fréquentes sont les querelles, car ils vivent à leurs frais, et ils ne souffrent pas d'être soumis à qui que ce soit. Au reste, ils ont accoutumé de faire assaut de jeûnes, et triomphent là sans pudeur. Chez eux, tout est affectation : larges manches, chaussures comme des soufflets, habits plus grossiers qu'ailleurs ; ils soupirent souvent, visitent les vierges, vilipendent les clercs ; et au premier jour de fête ils s'emplissent jusqu'à vomir ».

Oui, foin de l'affectation, des accoutrements excentriques, des ascètes chouettes ou hiboux [126] ! Que le solitaire porte un sac cilicien ostensiblement, ou le pénitent public, à la bonne heure [127] ! Mais l'ascète qui a des rapports avec

---

(126) *Ep.* 22, 27, 8 ; *Ep.* 40, 2, 2 ; *Ep.* 107, 2, 2.

(127) L'exemple d'un équipement mortifiant vient d'Elie, de Jean le Baptiste (*Ep.* 125, 7, 2 ; *Ep.* 130, 4, 2 ; *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 409, 13), des prophètes (*In Zach.* 13, 4. *P. L.* 25, 1519). L'Ecriture invite à cette pénitence : Is. 22, 12 cité *Ep.* 122, 1 ; *Ep.* 147, 3, 8. Cf. *In Ezech.* 16, 11 et 27, 31 (*P. L.* 25, 134 et 262-263). Ces « dura et aspera » excellent à sauver nos âmes : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 180, 1. « *Induebam cilicio :* hæc sunt arma sanctorum » III, 1 p. 41, 22. Cilice et cendre conviennent au pénitent : III, 2 p. 412, 16. L'ascète aura une haire, « saccea tunica, tunica cilicina » (*In Is.* 20, 1 *P. L.* 24, 188), ou un « saccus ». Les « ciliciola », petits tapis envoyés en cadeaux (*Ep.* 71, 7, 1), peuvent servir de couchette (*Ep.* 108, 15, 3 ; *Ep.* 130, 4, 4). Hilarion (*Vie,* 4 ; 10 ; 44), Bonose *Ep.* 3, 4, 3), Jérôme à Chalcis (*Ep.* 22, 7, 1) ont porté le vêtement « horripilant ». Parlant de Damas, Jérôme, jouant sur les étymologies hébraïques, veut que le sang du cilice corresponde au sang rédempteur (*In Amos* 5, 27. *P. L.* 25, 1057 ; *Ep.* 65, 1, 2). Le cilice, ou le sac, revient dans les lettres de saint Jérôme avec une fréquence piquante pour la mollesse moderne : *Ep.* 17, 2, 3 ; *Ep.* 23, 2, 2 ; *Ep.* 24, 4, 3 ; *Ep.* 39, 4, 1 et 6 ; *Ep.* 44, 2 et 3 ; *Ep.* 45, 4, 1 ; *Ep.* 49 (Val. 48), 21, 4 ; *Ep.* 60, 9, 2 ; *Ep.* 61, 4, 3 ; *Ep.* 77, 4, 1 ; *Ep.* 108, 15, 4 ; *Ep.* 130, 4, 1. Cf. « corpore inhorrescerem » dans *Alt. Lucif. et orth.* 15 (*P. L.* 23, 169). — A Rome, en 384, des moinesses de fantaisie portent des « cilicia » de luxe (*Ep.* 22, 27, 8) : parure exotique plutôt qu'instrument de pénitence. Cf. C. JULLIAN, *Hist. de la Gaule* t. 8 p. 211 n. 3. — Un certain bon goût spirituel

le monde ne doit pas se faire remarquer par un costume trop insolite, et on peut croire que le vêtement uniforme des moniales de sainte Paule n'avait rien de provoquant [128]. Hilarion estimait que le cilice monastique ne devait pas se mettre en peine de la propreté [129] ; mais lorsque Paule disait que le soin du corps et du vêtement est un manque de soin spirituel. et lorsque Jérôme écrivait : « Sordes vestium candidæ mentis indicio sint » [130], ils ne préconisaient point l'ascèse réalisée par saint Benoît Labre : il s'agit simplement pour le religieux de porter des habits sinon sombres, du moins austères et pauvres, et de se priver de bain [131]. L'essentiel est de ne pas prendre les vices au lieu des vertus, l'Antichrist au lieu du Christ. Dans cet admirable échange où nous revêtons le Christ et où le Christ

---

pourra disimuler le cilice : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 271, 21 et 273, 23. Entre le jeûne qu'on ne voit pas, et le sac qui tire l'œil, Jérôme préfère le jeûne : *In Ion.* 3, 5 (*P. L.* 25, 1140). Il reste que pour le religieux cilice et jeûne doivent être subordonnés à l'obéissance : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 399, 1. — On excusera cette longue note : le cilice est important chez Jérôme, et les tables de Martianay-Vallarsi le minimisent. Celles de D. Morin, d'ailleurs si riches, l'escamotent. — Voir les livres de Ph. Oppenheim sur le *Mönchskleid,* 1931 et 1932 ; P. de Meester, *Ephemerides Liturgicæ,* 47, 1933, p. 451. Le *Dict. Chrét. Liturg.*, à l'article *cilice,* oublie de renvoyer à l'art. *apotactite,* I, 2, 2622-2623, excellent, du regretté P. A. Lambert.

(128) *Ep.* 22, 29, 1 : « nec affectatæ sordes, nec exquisitæ munditiæ conveniunt christianis » ; *Ep.* 52, 9, 1 ; *Ep.* 60, 10, 2. — *Ep.* 108, 20, 3, Hilberg p. 335, 16.

(129) *Vita,* 10. Cf. S. François de Sales, *Vrays entretiens,* ix. *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 6, p. 143.

(130) *Ep.* 108, 20, 5 ; *Ep.* 125, 7, 1.

(131) Les couleurs tristes (pullata, furva, lugubres) sont admises *Ep.* 38, 4, 3 ; *Ep.* 66, 6, 1 et 13, 2 ; *Ep.* 79, 7, 7. Mais, *Ep.* 52, 9, 1, Jérôme déconseille l'habit sombre à qui vit dans le monde, car cette couleur est avilie par certains moines avides de gloriole. — Contre le bain : *Ep.* 79, 7, 7 ; *Ep.* 97, 11, 2 ; *Ep.* 125, 7, 1 ; *Ep.* 147, 5, 2. Jérôme (avec *Pachom. Lat.* p. 39) concède les bains au malade, *Ep.* 108, 15, 2.

nous revêt, l'essentiel est de rechercher la plus grande pureté morale possible [132].

La vertu monastique par excellence, d'après les conférences de notre saint à ses moines, est l'obéissance. Rien ne plaît plus à Dieu. C'est la principale, la seule vertu [133]. — Il est vrai qu'ailleurs « rien ne plaît plus à Dieu que la simplicité et l'innocence » [134]. — Et l'humilité. « C'est en vain que nous avons les vertus, si elles ne sont pas couronnées par l'humilité du Seigneur. » Le Fils de Dieu est méconnu dans le Temple, il est annoncé dans le désert : c'est qu'Il est humble et qu'Il aime les humbles [135]. N'a-t-Il pas donné la preuve de sa condescendance dans sa prière même ? « C'est vraiment une grande humilité, Dieu prier pour les hommes, Dieu prier pour les esclaves, le saint pour les pécheurs ! » [136]. Aussi faut-il éviter, avant tout, la superbe [137]. Un moine orgueilleux, il aurait mieux valu qu'il se mariât [138].

Bien entendu, la charité prime tout, et Jérôme tient à ce que son monastère soit pourvu d'une bonne hôtelle-

---

(132) *In Sophon.* 1, 9 (*P. L.* 25, 1347). — « Si vestimentum Christi sumus, nuditatem eius nostra vestimus fide... nostra fide et sermone et confessione vestitur... Quando... baptizamur, Christum induimur. Et vestimur, et vestimus » : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 248. « Sancti quasi perizoma vestimentum Dei sunt » : pp. 149-150. « Si volumus Christi habere vestimentum, mundi simus quasi nix » : p. 304, 9.

(133) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 398, 10 ; p. 399, 1.

(134) L. c., p. 157, 1.

(135) L. c., p. 262, 2. Première vertu du chrétien : *Ep.* 46, 10, 3. « Dogma nostrum humilitatis tenere vexillum et per ima gradientes ad summa nos scandere » : *Ep.* 47, 7, 1. Préf. *In Mich.* I (*P. L.* 25, 1152) ; *In Mat.* 20, 25. *In Dan.* 3, 87 (*P. L.* 25, 511) : « cordis... humilitas, quæ in alio loco paupertas spiritus appellatur, ut non erigamur superbia, nec ficta gloriam humilitate quæramus, sed toto corde inclinemur ». *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 387, 14.

(136) *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 13, 18.

(137) L. c., III, 2 p. 81, 16. *In Eph.* 5, 6 (*P. L.* 26, 522). *Ep.* 78, 42, 2.

(138) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 400, 13.

rie [139]. Il ne faut pas avoir la superstition d'un isolement, fût-ce en Terre sainte, qui sanctifierait automatiquement [140].

La stabilité est l'aspect spatial de la persévérance dans le bien. Il ne faut pas la prendre trop matériellement. Si par exemple, pour garder la pureté de sa foi, il était nécessaire de quitter ses habitudes dans des lieux aimés, on ne devrait par hésiter à partir [141]. Encore faut-il que la nécessité soit absolue, et on ne doit pas céder à l'émotion que susciteraient des difficultés même très notables [142]. Heureux ceux qui sont

---

(139) A Rome Jérôme avait un « hospitiolum » (*Ep.* 42, 3. Sur ce mot, riche documentation hiéronymienne au *Thesaurus*), petit logis qui devenait un parloir bien achalandé. — Pas de parloir, sans témoin, entre homme et femme : *Ep.* 127, 3, 4 ; *Ep.* 128, 3,5. — Hôtellerie monastique de Bethléem : *Ep.* 66, 14, 1 ; *Ep.* 77, 7, 1 ; *Ep.* 108, 14, 4. — Afflux de réfugiés, qui gênait les travaux scripturaires de notre saint : *Ep.* 71, 5, 1 ; *Ep.* 103, 2 ; *C. Rufin* 1, 31 ; 3, 17 (*P. L.* 23, 423 et 469) ; *In Ezech.* préf. III et VII (*P. L.* 25). Alors Jérôme a montré, en courant à la misère pour la soulager, sans se soucier de ses études, qu'il savait vivre la doctrine sacrée : « Solent et viri, solent et monachi, solent et mulierculæ hoc inter se habere certamen ut plus ediscant scripturas, et in eo se putant meliores si plus edidicerint. Ille plus edidicit qui plus facit. Ceterum quod tu edicis ego facio ; magis mea opera scripturas retinet quam tuus sermo qui vane resonat » (*Anecd. Mareds.* III, 2 p. 257, 3. Cf. p. 401, 19). — Sur le véritable esprit d'hospitalité et le lavement des pieds des voyageurs : *Ep.* 125, 14, 2 et 15, 2 ; *Pachom. Lat.* p. 27, 2. Cf. P. DE MEESTER, op. cit. ici n. 121 aux endroits indiqués ; art. 58 ; p. 286. — Sur le *xenodochium* de Pammachius, voir ici n. 27 ; le *nosokomion* de Fabiola : *Ep.* 77, 6.

(140) « Felix qui crucem et resurrectionem... portat in pectore suo. Felix est qui Bethleem habet in corde suo » : *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 138, 11. « Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est » : *Ep.* 58, 2, 3. « Quærite non loco, sed fide » : *In Is.* 55, 6 (*P. L.* 24, 533). « Moses appropinquabat Deo non loco sed merito » : *In Mich.* 2, 9 (*P. L.* 25, 1172). « Iudas... qui videtur esse in domo Dei... non mente sed corpore commoratur » : *In Osee* 5, 5 l. c. 858. Cf. ici n. 146.

(141) *Ep.* 138, 2 ; *Ep.* 154, 2. Cf. *Ep.* 82, 10, 3.

(142) *Ep.* 108, 18, 3.

retenus par les chaînes salutaires de la sagesse ! [143] Aussi saint Jérôme condamne-t-il ceux que saint Benoît appellera les gyrovagues — tout au moins les gyrovagues dont l'esprit bat la campagne alors qu'il devrait se fixer dans la prière [144]. Redoutons l'instabilité des pécheurs, des hérétiques [145].

La stabilité matérielle serait bien peu de chose [146] si elle n'avait pas la persévérance de l'esprit, la force morale. Dans le siècle, ceux qui changent continuellement de métier (*propositum*) ne font que changer d'inquiétude et de misère [147]. C'est peu de commencer bien, il faut viser surtout à finir bien [148] : c'est une question de volonté [149]. Nous retrouvons ici la conception de la vie spirituelle mili-

---

(143) *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 66, 17 : « melius est... bene compediri quam male liberos habere pedes ; melius est bene stare quam male currere... ; te deprecamur... ut vagi et instabiles compediantur tua sapientia ». — Paul est un ermite stable, Malc un cénobite instable par faiblesse, Hilarion un ermite instable par son zèle à vouloir rester inconnu, par stabilité dans l'esprit de l'érémitisme.

(144) *Anecd: Mareds.* III, 2 pp. 292-293 : « Christus non regnat in me. Mens mea vana est, et in diversa distrahitur. In uno loco sum, et mens mea per totum orbem vagatur. Angelos in mundo capit, reges capit, exercitus capit, mundum capit : monachum unum non capit. Hoc totum quare dico ? Propter eos qui in toto orbe vagantur et in uno loco sedere non possunt ».

(145) *Ep.* 21, 8 ; *Anecd. Mareds.* III, 3 p. 69, 16 ; *In Ezech.* 2, 2 *P. L.* 25, 32 ; 16, 12 col. 135 : « eiecti de paradiso firmitatis, habitant in regione Naid, quæ interpretatur fluctuatio » ; 43, 1, col. 417 : « in Ecclesia stant pedes Domini, in synagoga ambulant et prætereunt » ; *In Osee* 9, 17 col. 901.

(146) *Ep.* 21, 6 ; *Ep.* 39, 4, 8 ; *Ep.* 58, 3, 1 ; « non loco recedunt a Deo peccatores, sed voluntate » : *In Ierem.* 15, 1 b (éd. Reiter p. 184, 4). Cf. ici n. 140.

(147) *In Is.* 23, 13 (*P. L.* 24, 279).

(148) *In Gal.* 4, 15 (*P. L.* 26, 381) ; *Ep.* 71, 2, 1 ; *Ep.* 72 fin ; *In Mat.* 10, 22 (*P. L.* 26, 65) ; *In Ierem.* 30, 24 et 32, 20 (éd. Reiter p. 378, 6 et 427, 21).

(149) *In Osee* 7, 4 (*P. L.* 25, 874).

tante chère à saint Jérôme : il faut tenir bon à tout prix [150]. Le moine doit s'efforcer de persévérer dans son être, que le péché seul peut détruire : « monachum nihil destruit nisi peccatum... quicumque crucis vexillum habet in fronte sua, hic a diabolo percuti non potest. Hoc vexillum non potest delere nisi solum peccatum » [151]. Une apostasie intérieure est toujours à redouter : « si Apostolus cecidit, facilius monachus potest cadere... ego hodie qui videor esse monachus, si reliquero propositum meum, Christum negavi. Si enim in pace Christum nego, in persecutione quid facerem ? » [152].

*
**

Un résumé de la pensée de Jérôme conserve difficilement la vie, la flamme que ce maître à l'ascendant terrible savait mettre dans son enseignement. Quel incomparable formateur de moniales, une Paule, une Eustochium ! Les exemples vivants sont le meilleur d'une doctrine : relisons l'*Epître* 108, *Epitaphium sanctæ Paulæ* ; revoyons la brève et saisissante image d'Eustochium jeûnant, priant et chantant, *Ep.* 54, 13, 5-6.

Cette valeur permanente des avis et des portraits d'ascètes hiéronymiens, la très ancienne tradition monastique l'a bien sentie [153]. Elle a recueilli en morceaux choisis des passages de ces textes précieux. L'édition Hilberg des lettres a utilisé ces recueils adaptés, tel le Lyon 600 (517)

(150) « Quasi in procinctu et in acie stamus semper ad pugnam. Vult nos loco movere hostis et de gradu excedere, sed solidanda vestigia sunt et dicendum : statuit supra petram pedes meos ». *Ep.* 130, 8, 1. Que les justes « cum stante stent Domino » : *In Zach.* 3, 7 (*P. L.* 25, 1438).

(151) *Anecd. Mareds.* III, 2 p. 121, 7 ; 369, 9. Cf. p. 37, 14.

(152) L. c. 189, 28 ; 402, 20.

(153) D. DE BRUYNE, *Un feuillet oncial d'une Règle de moniales*, dans *Rev. Bénéd.* 35, 1923, 126-128. Du VIIIe siècle ? cite *Ep.* 22, 17, 2 et *C. Iovin.* 2, 12 et 15 (*P. L.* 23, 302 et 305-306).

et son fragment le Paris B. N. nouv. acq. lat. 446, du VIe siècle selon Léopold Delisle et Hilberg, peut-être postérieur [154]. La suite d'extraits imprimée par Migne dans son tome 30 sous le titre *Ad monachos* (voir l'appendice à notre article), juste avant la règle compilée au XVe siècle par Lope de Olmedo, offre les particularités des textes de ces deux manuscrits. Et il est significatif qu'un florilège biblico-patristique très répandu au moyen âge, le *Scintillarum liber* dit de Defensor [155], dans son chapitre *De monachis* fasse à saint Jérôme une part prépondérante [156]. Il le cite volontiers selon le texte du Lyon 600 (517).

Dans quelle mesure saint Benoît, lui aussi un profiteur de l'abbé de Bethléem [157], pense-t-il comme saint

(154) Ce manuscrit, où l'on trouve *monachus* — parfois *religiosus* — ajouté au début ou substitué dans le corps de phrases choisies pour les besoins de la clientèle, est ainsi parmi les plus anciens témoins des Epîtres de saint Jérôme avec les mss. de Leningrad cités par O. DOBIACHE-ROJDESTSVENSKAIA, *Les anc. mss. lat. de la bibliothèque publique de Leningrad. I,* Leningrad, 1929. Il est vrai que Em. CHATELAIN, *Uncialis scriptura...* Paris, 1901 p. 75 date notre Lyon 600 (ou son fragment de Paris) du VIIe-VIIIe s. De même E. A. LOWE, *Cod. Lugdun. antiquissimi. Le scriptorium de Lyon...* Lyon, 1924, p. 47. — Léopold DELISLE, *Les mss. du comte d'Ashburnham,* Paris, 1883, pp. 49-51 (sur Lyon 600) et *Catalogue des mss. Libri et Barrois,* Paris, 1888, pp. 49-51 (sur le N. acq. lat. 446), opinait pour le VIe siècle.

(155) Sur ce recueil, voir P. de MONSABERT, *Le Monastère de Ligugé,* Ligugé, 1929, pp. 10-17.

(156) *P. L.* 88, 669. C'est le ch. 39 dans Migne, 40 dans les manuscrits qui ont comme ch. 32 *De doctoribus seu rectoribus* omis dans *P. L.* — Voici les références des textes hiéronymiens que nous avons trouvées : *Ep.* 108, 20, 5 Hilberg p. 336, 9 (Lyon 600) — *Ep.* 125, 8, 1 Hilberg p. 127, 1 (Lyon 600) — *Ep.* 125, 11 Hilberg p. 130, 1 et 3 (Lyon 600) — *Ep.* 58, 5, 2 Hilberg p. 534, 4 (Lyon 600) — *Ep.* 58, 6, 4 Hilberg p. 536, 10 (Lyon 600) — « Monachus teneat humilitatem veram ». — *Ep.* 125, 7, 3 Hilberg p. 125, 12 (Lyon 600) — *Ep.* 60, 11, 3 Hilberg p. 563, 5 (Lyon 600) — *Ep.* 46, 12, 2, Hilberg p. 342, 8 (Lyon 600) — *Adv. Helv.* 16 (*P. L.* 23, 200) — *Ep.* 54, 5, 4 Hilberg p. 471, 7 et 5 — *Ep.* 117, 1, 2 Hilberg p. 423, 9.

(157) Saint Benoît aurait dédié un de ses monastères à saint Jérôme : *Gregorii M. Dialogi,* éd. U. MORICCA, Roma, 1924, p. 84.

Jérôme ? D. Butler a relevé les textes sources et aussi les passages parallèles [158]. La lecture des pages qui précèdent a montré au bénédictinisant que les idées, les intuitions fondamentales sont souvent les mêmes chez Jérôme et chez Benoît, encore qu'il soit malaisé de comparer une doctrine diffuse dans des écrits très divers d'une œuvre considérable — muette sur l'organisation du monastère d'hommes voisin de celui de Paule — et un petit manuel pratique où sont combinés un guide spirituel, un *Ordo* pour l'office et un coutumier, des Constitutions et un pénitentiel, sans compter une bibliographie sommaire, au dernier chapitre. Même souci de séparation du monde, de l'exercice de nos trois vœux modernes, avec primat de l'obéissance et de l'humilité. Soulignons que la stabilité si bien préconisée par Jérôme au moins quant à son esprit, est devenue pour Benoît l'objet d'un vœu formel, chap. 58, 39 : le servage de Dieu attache le moine à la glèbe. Même défiance de la vie érémitique, strictement contemplative ; de la spiritualité subjective. Même amour non pas de la cellule (saint Benoît ignore la cellule particulière), mais de la vie commune, retirée et cachée. Même importance donnée à l'Abbé : la *Lettre* 108 montre bien que Paule était l'animatrice de ses nonnes. Quant à la « discrétion » bénédictine, c'est un fait que Jérôme, l'homme de la fougue et des outrances, répète volontiers,

(158) Pour *scala Iacob* du ch. 7 p. 30, ajouter *Anecd. Mareds.* III,2 pp. 221-222. D'autres rapprochements seraient possibles. Par exemple *In Mat.* 5, 10 *P. L.* 26, 35 : « *octava... beatitudo martyrio terminetur* » trouverait un beau commentaire dans le 4e degré d'humilité du ch. 7, 104. *In Mat.* 12, 37 s'élève contre les *scurrilia* et les grands rires avec les degrés 10 et 11, l. 174 et 180, et surtout le ch. 6. *In Mat.* 18, 9 : « non... amori Domini præponatur » rappelle le ch. 4, 23. — *In Tit.* 2, 7 *P. L.* 26, 583 : « plus exemplo... quam verbo » fait penser au ch. 2, 31. Le *nihil omnino* du ch. 33, 6 pourrait fort bien venir de *Hilarion,* 3 (*P. L.* 23, 30) : *nihil sibi omnino reservans.* Ailleurs, S. Benoît écrit : ch. 40, 22 *ex toto nihil,* et ch. 43, 48 *omnino nihil.*

cependant, la maxime *ne quid nimis* [159]. Il veut que le vêtement soit proportionné au climat. Et sa pédagogie ne manque pas de douceur [160]. Saint Benoît à côté de lui fait figure d'un père fouetteur (ch. 30 et ch. 45) : il est vrai que des garçons ne se mènent pas comme la petite Paule et la petite Pacatula de saint Jérôme, frêles fleurs de serre sainte. Les bains sont prohibés aux corps vigoureux par saint Jérôme, accordés assez rarement par saint Benoît, ch. 36. Pour le sommeil et la nourriture des moines, chez nos deux Pères il y a ascèse, mais il semble que pour Jérôme le sommeil soit plus mesuré [161] ; et tolérait-il l'hémine de vin bénédictine ? [161*] Il blâme un peu Paule de son obstination à se priver de vin, même malade [161**], mais il refuse cette boisson à ceux qui sont en bonne santé [162]. A propos des quadrupèdes du ch. 39, 23 de la Règle, rappelons ces paroles de Jérôme à Salvina, *Ep.* 79, 7, 6, qui offre à l'âme affamée de justice les profitables restrictions que voici : « Nec ideo te carnibus vesci non putes, si suum, leporum atque cervorum et quadrupedum animantium esculentias reprobes. Non enim haec pedum numero, sed suavitate gustus indicantur ». Il reste que le régime bénédictin primitif, avec son carême et ses jeûnes au repas unique d'après midi, son abstinence massive, gardait de l'austérité ; et si les termes de *mortificare, mortificatio*, com-

(159) *Ep.* 60, 7, 4 ; *Ep.* 108, 21, 4 ; *Ep.* 130, 11, 2. La *recta via* (*In Mat.* 6, 1) est la *via media* (*In Zach.* 12, 6 *P. L.* 25, 1512), la *via regia* qui ne dévie ni en excès ni en défauts : *In Is.* 52, 12 et 57, 10 (*P. L.* 24, 504 et 553) ; *In Eccl.* 7, 17 (*P. L.* 23, 1066). Jérôme veut que le vêtement soit proportionné au climat : *In Mat.* 10, 9. Cf. *Reg.* ch. 55, 8.

(160) Par exemple *Ep.* 107, 8, 2 ; *Ep.* 107, 10, 1.

(161) Cf. ici n. 52. D'après D. Butler, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 296, le moine de S. Benoît pouvait dormir environ sept heures en été (sieste comprise) et neuf en hiver : c'est libéral.

(161*) Ch. 40, 6.

(161**) *Ep.* 108, 21.

(162) *Ep.* 22, 8 ; *Ep.* 22, 11, 1 ; *Ep.* 52, 11, 3 ; *Ep.* 55, 2, 3.

muns chez Cassien, ne se trouvent plus dans la Règle (*morte adficimur* du ch. 7, 114, est une citation) cela ne signifie pas qu'on avait oublié la volonté d'affaiblir les puissances mauvaises, qu'ils connotaient.

Si on s'élève au-dessus des détails, on est frappé du caractère plus antique, dans ses modes d'expression, de la spiritualité de saint Jérôme, comme de l'aspect plus âpre de son ascèse. Ce n'est pas pure illusion suggérée par l'iconographie traditionnelle — car enfin si Jérôme y tient en main son caillou dont il se meurtrit la poitrine, Benoît y porte un paquet de verges. Les quelque cent vingt ans qui séparent les deux écrivains sont sensibles. Certains thèmes spirituels ont disparu dans la petite règle du VIe siècle, comme celui du retour au Paradis [162*]. Sans doute les premières lignes du prologue, 4-5, y font allusion, mais elle n'est pas mise en termes comme chez Jérôme. La vie monastique n'est plus comparée à la vie des anges — à peine une insinuation au ch. 19. Il n'est pas question de martyre, de baptême, dans la Règle. Pas un mot du cilice. « Corpus castigare », ch. 4, 13, est vague. Si l'on parle encore de *militare* et de *militia*, de la *fraterna acies* [163], des *arma oboedientiæ*, de *pugnare*, c'est avec moins de force et d'insistance que le Stridonien. Plus d'allusions athlétiques [164]. On a donc laissé tomber des formules de l'ascèse du IVe siècle, avec peut-être aussi certaines de ses aspérités concrètes. *Opus Dei* s'est spécialisé au sens liturgique. La psalmodie reste le principal de l'Office [165] avec le souci

---

(162*) Ici, notes 23, 32, 33.

(163) Ch. 1, 9. Ni BUTLER ni B. LINDERBAUER, *S. Benedicti Regula monasteriorum*, Bonnæ, 1928, n'ont retenu *acies* dans leur *index*. — « Aequalem servitutis militiam baiulamus... ; una... disciplina » sont bien dans la note militaire antique : ch. 2, 56 et 61-62.

(164) *Succinctis... lumbis* (Prol. 52), *percussi in maxillam* (ch. 7, 128) sont de l'Ecriture. Notons cependant les différents *currere*. Celui de l'Abbé, ch. 27, 15, rappelle plus le Bon Pasteur que le stade : Linderbauer l'interprète *studere, operam dare*.

(165) Ici, note 101 et *Reg.* ch. 19.

de ne pas substituer des mécanismes verbo-moteurs au mouvement de l'âme. La prière privée à l'oratoire sera brève [166]. La spiritualité demeure alimentée par la *lectio divina*, et doit veiller à faire passer en actes les préceptes de Dieu [167]. Le travail manuel est toujours en vigueur. Il est vraisemblable que les travaux sur les manuscrits étaient plus développés dans les ateliers hiéronymiens.

Peut-être un moine de Bethléem ressemblait-il plus à un moine de Montecassino que l'abbé Jérôme à l'abbé Benoît. *Ora et labora* pouvait sans doute être le mot d'ordre commun. Mais la personnalité puissante d'un saint Jérôme, intellectuelle, érudite, ployant la culture antique au service de la Bible, a réalisé son œuvre à travers sa vie monastique. Saint Damase lui avait confié le soin de revoir la traduction des Evangiles : il prit goût à la tâche et voulut se consacrer à la Parole de Dieu. Ses écrits spécifiquement destinés au cloître sont peu volumineux en face de ses traductions et de ses commentaires bibliques. Rien d'une pareille orientation chez saint Benoît. Il fut moine simplement, sans privilège pour la science. Son petit livre exprime et résume cette simple vie de moine modèle.

---

(166) Ici, note 111 et *Reg.* ch. 20, 8.

(167) Ici, notes 106, 110 et *Reg.* ch. 4, 79.

Appendice

Migne, *P. L.* t. 30, éd. 1846, col. 311-318 (éd. 1865, col. 321-330) donne sous le titre fallacieux *Homilia ad monachos* une petite anthologie ascétique hiéronymienne écrite à Fleury-sur-Loire par les moines au IXe siècle. Ils l'ont intitulée *Sententiæ de opusculis sancti Hieronimi ad monachos* et on peut la lire dans le *Reginensis lat.* 140 f. 45 v —51 v. décrit par dom A. Wilmart dans son beau catalogue *Codices Reginenses Latini,* 1-250, Vatican, 1937. Vallarsi l'avait publiée en corrigeant son texte sans prévenir, et sans prendre la peine d'indiquer les sources. On trouvera ci-après une collation se référant à *P. L.* éd. 1846. Nous indiquons à la suite de chaque péricope la source dans saint Jérôme. (Nous n'avons pas identifié celle de 315 A.). Puis les rapprochements avec le *Scintillarum liber* dit de Defensor, pour donner quelque idée de l'utilisation des textes hiéronymiens. Nous n'avons presque jamais renvoyé à la *Regula* de Lope de Olmedo, puisque c'est une compilation récente — du XVe siècle — et que Vallarsi indique pour elle assez souvent les sources. Enfin nous signalons les mots du *Regin. 140* qui ont été modifiés : notamment 312 D ; 314 A ; C ; 315 B ; D ; 316 B ; 317 D ; 318 C ; D. — * est une lettre grattée ou illisible ; *i. r.* = *in rasura.*

Jusqu'à 315 D, notre manuscrit suit à peu près, semble-t-il, le Lyon 600. Après, le Paris N. acq. lat. 446 (cf. notre note 154). Il a négligé l'*Ep.* 60 *Ad Heliodorum Epitaphium Nepotiani,* dont les extraits figurent dans le Lyon 600 entre ceux de l'*Ep.* 125 *à Rusticus* et ceux de l'*Ep.* 66 *à Pammachius.* Il cite à deux endroits différents l'*Ep.* 14 (316 C et suiv., et 318 D) et l'*Ep.* 54 (317 D et suiv., et 318 D.). La suite des idées

recherchées par les moines de Fleury, ou plutôt par leur modèle, apparaît mal. Ce florilège est peu méthodique ; celui de Lope de Olmedo devait l'être davantage. Il reste que les collecteurs — ou le collecteur — de ces 21 fragments (en comptant pour un les extraits d'un même texte) semblent avoir eu parfois l'éclectisme intelligent. Ainsi dans les sentences de 318 D sur les « docteurs » ce curieux *incipit* de *l'Ep.* 21. On croirait une note de lecture de Pascal : « Beatitudinis tuæ interrogatio disputatio fuit, sic quæsisse quærenda ut via sit dedisse quæsitis ». Cela fait penser à un passage de l'*Ep.* 53, 3, 7 (Hilberg p. 449,7) : « Vir studiosus et sapiens etiam si discere aliquid vult, magis docet dum prudenter interrogat », utilisé dans le recueil dit de Defensor (*P. L.* 88, 710 A) d'après le Lyon 600.

311 B *Alli — veritatis : In Mat.* 25, 1 *P. L.* 26, 184. Le ms. a *cælestia* ; *fecibus. Si quis — sempiternum : In Mat.* 25, 8. col. 185. Le ms a *ex*olescunt. Illa studeamus — in cælis : Ep.* 53, 10, 2 Hilberg p. 464, 5. Cf. texte de Lyon 600 dans l'apparat. De même pour les fragments qui suivent jusqu'à 315 D. Cf. *P. L.* 88, 715 C.

Nemo — contempsit : Ep. 53, 11, 2 p. 464, 15. Le ms. a *nunciaturus sclm. Xpm — moriturum : Ep.* 53, 11, 3 p. 465, 1. Cf. *P. L.* 88, 627 C. Le ms. a *honere* (*h* gratté) ; *contempnit.*

Frequenter inpudicos — condempnat : Ep. 58, 1, 2 p. 528, 5.

Subitus calor — mortuorum : Ep. 58, 1, 4 p. 528, 16. Cf. Lyon 600, mais avec une inversion. Le ms. a *sepulchra.*

311 C *Beatus qui — glorietur : Ep.* 58, 2, 1 p. 529, 3. Cf. *P. L.* 88, 627 C ; 715 C. le ms. a *nudam i. r.*

Nemo — possidere : Ep. 58, 2, 2 p. 529, 12. Cf. *P. L.* 88, 655 A.

Qui vult — panis et legumina : Ep. 58, 6, 1 p. 535, 7. Cf. *P. L.* 88, 627 C. Le ms. a *holera ; delitiis ; p*** corr. en *p* barré transversalement.

Monachus frequenter — fugiat : Ep. 58, 6, 2 p. 535, 15. Le ms. a *erigat ; crebre ; vacuo ; gloriolas ; adolatores.*

311 D *Monachus humilitate .. contempsit : Ep.* 58, 6, 3 p. 536, 1. Le ms. a *devitat* corr. en *devitet ; contemsit* corr. en *contempsit.* Le f. 46 v. commence à *sæcularium.*

312 B *Monachus habeat — decipi : Ep.* 58, 6, 4 p. 536, 10. Cf. *P. L.* 88, 670 A. Le ms. a *subplantetur.*

Monachus qui — pereat : Ep. 58, 7, 1 p. 537, 3. Le ms. a *impudenter ; dictam* corr. en *dictum.*

Quicumque — nutriat : Ep. 125, 2, 3 p. 120, 20. La citation de S. Paul est supprimée. Le ms. a *littore* corr. en *litore ; puditiæ.* Il écrit *caribdis,* et aux noms qui suivent *i* pour *y ; huiusc sæculi.*

312 C *Si negotiatores — auferre : Ep.* 125, 4 p. 122, 6. Le ms. a *prætiosissimam, repperiat.*

Quicumque monachus — probet : Ep. 125, 7, 1 p. 124, 10. Le ms. a *videntis* et non *suæ gentis.*

312 D *Cave ne — obdormias : Ep.* 125, 9, 1 p. 128, 1. Cf. *P. L.* 88, 709 D. Le ms. a *mor** corr. en *moram.*

Illi aliorum — virtutum est : Ep. 125, 9, 3 p. 128, 14. Cf. *Florilegium Casinense* t. 4 p. 347 col. 2. Le f. 47 r. du ms. commence à *qui speciem.*

313 A *Religiosus — pateat : Ep.* 125, 11, 1 p. 129, 15 et 130, 1. Cf. *P. L.* 88, 670 A.

Amet scientiam — amabit (b *ex* v) : *Ep.* 125, 11, 2 p. 130, 3. Cf. *P. L.* 88, 670 A.

Monachus vivat — et tace : Ep. 125, 15, 2 p. 133, 20 avec des citations de S. Paul et du psaume supprimées. Le ms. a *disciplinæ* corr. en *-na ; unus enim* corr. en *unus eum ; exto* corr. en *expleto ; conpellatur ; præ = p ; quicquid ; officia* corr. en *officium ; obœdire ; Moysi ; Isrl.*

313 B *Quadam* (corr. en *quidam*) *profitentur — solitarii : Ep.* 125, 16, 1 p. 134, 17. Le ms. a *renunciare sclm.*

Plerique monachi — facere debeat : Ep. 125, 16, 3 p. 135, 13. Cf. *P. L.* 88, 703 B. Le f. 47 v. commence à *non consideret.*

313 C *Si in monasterio — vultum nesciant : Ep.* 125, 17, 2 p. 136, 19. Le ms. a *nonnulla* corr. en *nulla ; conmacules ; habeas* et non *habens.*

Multo tempore — acommodes (corr. en *acc.*) : *Ep.* 125, 18, 1 p. 137, 8. Cf. *P. L.* 88, 709 D. Le ms. a *ne crædas.*

313 D *Ita viri — ferventes : Ep.* 66, 2, 2 p. 649, 7. Le ms. a *currum* et non *cursum ; fervere* et non *servent ; expectantes.*

Non appetas — fluctuare : Ep. 66, 3, 2 p. 650, 6. Cf. *P. L.* 88, 709-710.

Lætatur deus — obsidentur : Ep. 66, 5, 1 p. 652, 5. Le ms. a *syricæ* pour *sericæ ; mutantur ; delitiarum ; insumet ; fures.*

314 A *Felix qui — dealbatur : Ep.* 66, 5, 3 p. 653, 3. Le ms. a *cordibus* et non *sordibus.*

Prima virtus — non essem : Ep. 66, 6, 1 p. 654, 5.

Quamvis clarus — turpavit : Ep. 66, 7, 2 p. 655, 6.

Semper enim — consequatur : Ep. 66, 8, 1 p. 656, 5. Le f. 48 r. commence à *enim grandia.*

314 B *Xpi — pro omnibus : Ep.* 66, 8, 5 p. 658, 10.

Cum religionem — dissecemus : Ep. 66, 12, 1 p. 662, 13, Le ms. a *inquid ; habet* et non *habetur.*

Si enim — peccasti : Ep. 66, 12, 3 p. 663, 11. Le ms. a *diabulo ; diciturque.*

314 C *Vir nobilis — ubi mors : Ep.* 66, 13, 1 p. 664, 16. Le ms. a *furva tunica ; vincule.*

Prima monachorum — aut cadit : Ep. 46, 10, 3 p. 340, 12. Le ms. a *virtus hoc est ; humilitatis inter eos ; inmoderata ; condempnetur.* Le f. 48 v. commence à *iudicet.*

314 D *Monachi specialiter — auratos : Ep.* 46, 12, 2 p. 342, 8. Cf. *P. L.* 88, 670 B. Le ms. a *aut enim videmus ; et visitantibus.*

Sunt sancti — similes sunt : allusion à Zach. 9, 16. Cf. *P. L.* LT, 1488. Cf. *In Eccl.* 10, 9 *P. L.* 23, 1095 ; *In Eph.* 2, 19 *P. L.* 26, 476 ; *In Is.* 54, 11 *P. L.* 24, 523 ; *In Ezech.* 1, 15 ; 16, 12 ; 28, 12 ; 40, 35 *P. L.* 25, 28. 135. 271. 391 ; *Adv. Pelag.* 2, 24 *P. L.* 23, 562 ; *Anecd. Mareds.* III. 2 p. 55. Mais aucun de ces dix passages ne correspond exactement à notre texte. — Le ms. a *leves.*

315 A *De talibus — festinant* : ? Le ms. a *pretereuntes*.

Reprehensibilis — vagatur : *Ep.* 117, 1, 2 p. 423, 7. Cf. *P. L.* 88, 670 B.

Caveat religiosus — non perisse : *Ep.* 117, 3, 3 p. 425, 21. Le ms. a *cottidie* ; *securus* de 1re main.

Inter epulas — animum : *Ep.* 117, 6, 4 p. 429, 12. Le ms. a *incelebras* ; *delitias* ; *puditiția*.

315 B *Monacho si — quam voluptas* : *C. Vigil.* 16 *P. L.* 23, 352, avec deux coupures. Le ms. a *heremum* ; *aciæ* ; *inbecillitatem* ; *pugnare victoriam* corr. en *p. victoriæ* ; *ego cum fugero* et non *fugio*. Le f. 49 r. commence à *-re potes et vincere.*

315 C *Luxuria mater — mutandus est* : *Ep.* 55, 2, 3 p. 488, 15. Cf. *P. L.* 88, 657 C. Le ms. a *distento* corr. en *-tum* ; *inrigatum.*

Nobilitas — prædicamus : *Ep.* 108, 4, 1 p. 309, 16. Le ms. a *sæculi homin*** corrigé en *s. homines* ; *ita dispiciunt* corr. en *ista desp.*

Inter hostium manus — amore contemnit : *Ep.* 108, 6, 4 p. 311, 18. Le ms. a *dura naturę* corr. en *iura n.* ; *contemnit* corr. en *contempnit* comme à 315 D.

315 D *Lasciviens — demonstrantur* : *Ep.* 108, 20, 5 p. 336, 5 avec une coupure. Cf. *P. L.* 88, 669 D ; 624 A ; 681 B. Le ms. a *adolesc.* corr. en *adul.* ; *dolore* en *dolere.*

Mensule religionis — pessimæ : *Ep.* 52, 5, 3 p. 422, 11. Cf. *P. L.* 88, 679 D. Le ms. a *mensule* corr. en *mensura.*

Vestes pollutas — gloriari : *Ep.* 52, 9, 1 p. 430, 9. Le ms. a *æquæ* ; *delitiis* ; *linio* corr. en *lineo* ; *prætium* ; *liniarum* corr. en *line.* ; dans *marsupio*, *o* est de 2e main. Le f. 49 v. commence à *fu||gienda sunt.*

316 A *Nec rusticus — peccatricem* : *Ep.* 52, 9, 3 p. 431, 9. Cf. *P. L.* 88, 707 A. Le ms. a *peritus aut eloquens.*

Quicquid inebriat — luna per noctem : *Ep.* 52, 11, 3 à 13, 1 p. 434, 10 à 436, 12 avec deux coupures. Cf. *P. L.* 88, 624 A ; 646 D ; 657 C. Le ms. a *Thymotheo* ; *sorbitiore laxata est* ; *suculento* ; *ole*m* corr. en *oleo* ; *similia* corr. en *simila* ; *pane* corr. en *panes* ; *alios fer* (= *ferunt*) ; *vesci panem* corr. en *pane* ; *sorbiciunculas* ; *holera* ; *b*tarumque* ; *sucos* ; *inquid* ; *contempnet* corr. en *-nit.* Le f. 50 r. commence à *apostolus.*

316 C *Quid facis — dum capior* : Ep. 14, 2, 1 à 4, 2 p. 46, 3 à 50, 4 avec quatre coupures et une inversion p. 48, 6. Le ms. a *hiemps ; cælo ; debellat*r*s ; adsuetum tonica* corr. en *tun. ; onus* corr. en *honus ; moles* corr. en *molles ; uixillim* corr. en *uex. ; hierusalem* ; la 1re main omet *cum* devant *parentibus ; petis* corr. en *petes ; perdat* corr. en *perdet ; lacrimis ; mucro* corr. en *mucrone ; futura pda* corr. en *futurus p. ; intende venter* corr. en *inde v. ; nocende* corr. en *nocendi.* Le f. 50 v. commence à *pugnaturo.*

317 B *Perfectus servus — occidit animam* : *Ep.* 14, 6, 4 p. 53, 8. Le ms. a *habet* corr. en *habeat.*

Monachus in sua patria — delinquere est : *Ep.* 14, 7, 2 p. 54, 8. Le ms. a *noscitur* et non *nascitur ; derelinquere* corr. en *delinq.*

317 C *O desertum — regnare cum Xpo* : *Ep.* 14, 10 p. 59, 13. Le ms. a *oremus* corr. en *o heremus ; fumus harum* corr. en *fumosarum ; laborare* corr. en *labore ; cessaries* corr. en *cesaries ; heremi ; adtrahitur ; lavare* corr. en *lavari.* Le f. 51 r. commence à *conli||dere* (et non *considere*) *sed dns.*

317 D *Honora patrem — creatorem* : *Ep.* 54, 3, 1 p. 468, 4. Cf. *P. L.* 88, 687 C et Chatelain, *Uncialis scriptura,* Paris, pl. xli, 2 où l'on voit la rubrique mon (= *monachi*) écrite en marge du texte dans Paris N. acq. lat. 446.

318 A *Dolendum est — sanguinis sui* : *Ep.* 54, 4, 3 p. 469, 12. Le ms. a *multos *** non habere.*

Non quærantur — damnatur : *Ep.* 54, 6, 4 p. 472, 11. Cf. *P. L.* 88, 650 A. Le ms. a *cepit* et non *cœpit.*

318 B *In servo dei — legendum sit* : *Ep.* 54, 10, 3 p. 477, 4. Cf. *P. L.* 88, 624 AB ; 657 C. Le ms. a *genetalia* corr. en *geni. ; cottidie.* Le f. 51 v. commence à *quam raro.*

Non quæras — vel facere : *Adv. Helv.* 16. *P. L.* 23, 200. Cf. *P. L.* 88, 670 B. Le ms. a *solœcismus.*

Venerationi habenda — simplicitas : *Ep.* 57, 12, 4 p. 525, 19. Cf. *P. L.* 88, 707 A. Le ms. a *veneratione* corr. en *-ni.*

318 C *Stadium — coronemur : Ep.* 22, 3, 1 p. 146, 12.

Non quærit — potestatem : Ep. 22, 4, 2 p. 148, 10. Cf. *P. L.* 88, 667 C. Le ms. a *olla succendit* et non *ossa ; abbacuc ; ad apost. ;* mais *ad* a été gratté.

Non sinas — Xps : Ep. 22, 6, 5 p. 152, 5. Le ms. a *inpossibile ; in sensum* corr. en *in sensu ; notum m. calorem* corr. en *noto m. calore ; cçperint ; elidet.*

318 D *Monachus si ceciderit — rogaturus : Ep.* 14, 9, 3 p. 59, 6, Le ms. a *sacerdotes lapsu* corr. en *sacerdotis.*

Detrimentum pecoris pastoris ignominia est : Ep. 54, 5, 4 p. 471, 8. Cf. *P. L.* 30, 367, B.

Beatitudinis tuæ — quæsitis : Ep. 21, 1, 1 p. 111.

Perdet auctoritatem — destruitur : Ep. 69, 8, 4 p. 695, 4. Cf. *Floril. Casinense* t. 4 p. 348 col. 1.

Innocens — impudititia est : Ep. 69, 8, 8 p. 696, 6 avec une coupure. Cf. *Floril. Casinense* l. c. Le ms. a *vinolentia scurrorum* et non *violentia impiorum ; puditia* corr. en *impud.*

Non moriturus quisque (et non *quis*) *victurus occiditur : Ep.* 1, 3, 4 p. 3, 11.

IV

INDIVIDU ET SOCIÉTÉ DANS LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT

par dom L. Thiry, moine de Clervaux
professeur à l'Institut Pontifical S. Anselme de Rome

INDIVIDU ET SOCIÉTÉ

DANS LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT [1]

LE PROBLÈME des relations de l'individu avec la société a beaucoup préoccupé les esprits dans ces derniers temps. Dans sa Règle, S. Benoît a posé les fondements pour l'organisation d'une vie en commun. Il a donc dû aborder au moins implicitement ce problème et la solution qu'il lui donne doit avoir ses avantages, car les communautés bénédictines font leurs preuves depuis de longs siècles. Il ne semble donc pas inutile d'examiner quels sont les principes dont S. Benoît s'est inspiré afin d'en tirer, le cas échéant, quelques conclusions pour

(1) Nous citerons la Règle d'après la traduction de dom Germain MORIN, *La Règle de Saint Benoît,* traduite en français avec notes explicatives, Fribourg en Suisse, 1944. Un chiffre romain indiquera le chapitre ; pour ceux qui désirent recourir au texte latin nous ajouterons un chiffre arabe qui indiquera la première ligne du texte cité dans l'édition critique de dom Cuthbert BUTLER, *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum,* Friburgi Brisgoviæ, 1935, éd. 3.

la solution du même problème en d'autres circonstances que celles qui caractérisent la société monastique.



A une première lecture de la Règle on aurait facilement l'impression que les relations entre l'individu et la société ne constituent pas pour S. Benoît un problème et qu'il n'a pas conscience de la tension qui existe entre ces deux pôles opposés. S. Benoît semble tout donner à la société et ne laisser à l'individu que le droit de se perdre dans la communauté.

Tout d'abord doit-on reconnaître que les sujets traités par S. Benoît dans les 73 chapitres que sa Règle regardent l'organisation de la communauté comme telle et la bonne marche de la vie conventuelle ; aucun n'a pour objet immédiat l'individu et ses intérêts privés.

De même l'enseignement de S. Benoît sur les vertus semble-t-il s'inspirer surtout de la pensée d'assurer la concorde et la paix de la communauté. L'Abbé Herwegen note très justement que le chapitre IV, qui n'est en somme qu'une énumération de soixante-douze actes vertueux, insiste surtout sur le côté communautaire de la vie monastique et que S. Benoît n'avait en vue, en l'écrivant, que la vie en communauté : « Cette doctrine sur les vertus, énoncée par brèves sentences, est pour S. Benoît comme la formule d'une vie vécue à l'intérieur du cloître, en liaison intime avec la communauté. C'est elle qui précisément fonde la communauté » [2].

Les vertus principales auxquelles le chapitre IV fait allusion sont l'objet d'un développement plus ample dans

(2) « Diese spruchförmig aufgeführte Tugendlehre ist für den heiligen Benedikt die Anweisung für das Mönchsleben im Kloster und seine enge Bindung an die Gemeinschaft. Sie ist geradezu gemeinschafts-begründend ». *Väterspruch und Mönchsregel,* Münster i. W., 1937, p. 36.

les chapitres suivants. Au chapitre V c'est l'obéissance. Mais ce n'est pas en ce seul passage que S. Benoît demande cette obéissance « sans hésitation, sans retard, sans tiédeur, sans murmure ni aucune parole de résistance » [3] ; la préoccupation d'assurer la pratique de cette vertu chez ses disciples accompagne S. Benoît à travers toute la Règle, depuis les premières lignes du Prologue jusqu'aux dernières de l'Epilogue ou chapitre LXXIII [4]. Un auteur a fait des nombreux textes qui traitent de l'obéissance, soit directement soit occasionnellement, une analyse très soignée et très complète ; il en déduit que le but propre de la vocation bénédictine est la pratique de cette vertu [5]. Cette thèse nous semble exagérée ; du moins l'auteur met-il bien en relief l'insistance extrême avec laquelle S. Benoît recommande la pratique de l'obéissance comme aussi la rigueur avec laquelle il proscrit tout ce qui tend à la diminuer tel le murmure, l'attachement à la volonté propre, la colère, etc.

Un texte du chapitre XXXIII est particulièrement de nature à dérouter. S. Benoît y enjoint à ses moines : « Que personne ne se permette de donner ou de recevoir quelque chose sans l'autorisation de l'Abbé, ni d'avoir quoi que ce soit en propre, aucune chose absolument, ni un livre, ni des tablettes, ni un stylet pour écrire ; en un mot, rien du tout, puisqu'il n'est pas même permis aux moines d'avoir en leur propre dépendance ni leur corps, ni leurs volontés... » [6]. A ces mots « ni leurs volontés » dom Morin ajoute

(3) V, 34.

(4) Consulter à ce sujet dans l'édition susmentionnée de la Règle par dom BUTLER l'*index verborum* aux mots : *obediens, obedientia, obedire.*

(5) Edmund SCHMIT, O.S.B., *Wesen und Geist des Benediktinerordens, Studien unr Mitteilungen* 15, 1894, pp. 3-24.

(6) XXXIII, 2. Nous tenons pour extrêmement judicieuse l'interprétation que donne de ce passage de la Règle l'Abbé DELATTE, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît,* Paris, 1913, pp. 279-280 ; mais nous ne croyons pas que S. Benoît ait regardé si loin.

cette petite note explicative : « Voilà encore un de ces passages de la Règle qu'il faut savoir interpréter avec un grain de bon sens. Si complète que soit la donation que le moine fait de lui-même, elle ne saurait aller jusqu'à supprimer ce qui fait la personnalité humaine : « ce serait un crime », suivant l'énergique expression du grand évêque d'Orléans ».

A côté de l'obéissance c'est la patience qui jouit des préférences de S. Benoît : « ... au milieu des difficultés, des contrariétés, et même de toutes sortes d'injures, qu'on embrasse la patience dans le silence » [7]. Son insistance est telle que l'Abbé Herwegen croit pouvoir considérer la patience comme étant, dans la Règle, le pendant chrétien de l'ancienne apatheia que le monachisme oriental avait empruntée aux stoïciens : « Tandis que l'Orient plaçait son idéal dans l'impassibilité, l'apatheia, l'Occident était plutôt porté vers la patientia, la libre acceptation de la souffrance. Benoît, qui, comme les anciens romains, avait sans doute un penchant pour le stoïcisme, dont l'idéal était l'apatheia, se rattache pourtant, ainsi qu'il l'a dit dans le Prologue de sa Règle, à l'ancien ascétisme chrétien, celui des martyrs » [8].

Il est notoire que le système ascétique de S. Benoît gravite autour de la notion d'humilité ; or l'Abbé du Mont-Cassin désigne par ce terme non pas uniquement, ni même principalement, une vertu modératrice compatible avec un appétit réglé des honneurs, mais bien une disposition intérieure qui oblige le moine « non pas seulement à se proclamer de bouche le dernier et le plus vil de tous, mais aussi à le croire dans le sentiment intime de son cœur » [9]. On a écrit que ce septième degré d'humilité, que nous venons de citer, s'explique par la psychologie, mais ne se justifie ni

(7) VII, 105.

(8) *Saint Benoît,* traduit par A. ALIBERTIS et N. de VAREY, Paris [s. d.], p. 193.

(9) VII, 154.

par l'Ecriture ni par la logique [10]. Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce texte, il est certain qu'il exige un anéantissement du moi qu'il serait difficile de pousser plus avant. Déjà le degré précédent semblait vouloir inspirer au moine de ces complexes d'infériorité qui paralysent tout élan et empêchent la générosité de donner sa mesure : « Le sixième degré d'humilité fait qu'un moine se trouve content dans tout abaissement et extrémité et qu'en tout ce qui lui est enjoint, il se considère comme un mauvais et indigne ouvrier » [11].

Cette idée que le moine doit se considérer comme bon à rien se retrouve dans l'insistance avec laquelle S. Benoît met en garde contre tout esprit d'initiative, non seulement les simples moines, mais ceux-là même à qui il confie une partie de l'autorité. Ainsi au chapitre LXV il ordonne au prieur « d'exécuter avec révérence ce qui lui aura été enjoint par son Abbé sans rien faire qui soit contraire à sa volonté ou à ses règlements » [12]. Au chapitre XXXI il dit du cellérier : « Qu'il ne fasse rien sans l'ordre de l'Abbé. Qu'il observe exactement ce qui est commandé » [13]. Le huitième degré d'humilité qui vaut pour tous les moines, officiers ou non, « est lorsqu'un moine ne fait rien que ce qui est ordonné par la règle commune du monastère et ce que recommandent les exemples des supérieurs » [14]. Au chapitre XLIX qui traite de l'observance du carême, après avoir invité ses moines à ne pas laisser passer ces saints jours sans ajouter quelque chose à la tâche ordinaire de leur service, ce qui semble favoriser l'initiative, S. Benoît ajoute

(10) Jules HARMEL, O.S.B., *Le septième degré d'humilité, Revue Liturgique et Monastique* 17, 1931-1932, pp. 163-181.

(11) VII, 148.

(12) LXV, 36.

(13) XXXI, 6.

(14) VII, 165.

aussitôt : « Néanmoins, chacun devra soumettre à son Abbé ce qu'il veut offrir, afin que tout se fasse avec sa prière et son agrément ; car ce qui se fait sans la permission du père spirituel sera mis au compte de la présomption et de la vaine gloire, et restera sans récompense. Que tout se fasse donc avec l'assentiment de l'Abbé » [15]. Et encore, au chapitre LXVII, on soumettra à la correction régulière « celui qui aurait osé sortir de l'enceinte du monastère, ou aller quelque part que ce soit, ou faire n'importe quoi, même de peu d'importance, sans l'autorisation de l'Abbé » [16].

Notre première impression était que S. Benoît considère le moine comme subordonné à la communauté ; elle se trouve corroborée par l'enseignement de la Règle sur l'autorité abbatiale. C'est d'un pouvoir discrétionnaire qu'il s'agit, en effet, et qui apparaît dans toute son ampleur au chapitre III. S. Benoît y recommande à l'Abbé de convoquer les frères en conseil pour les consulter dans les affaires difficiles et lourdes de conséquences. Mais le droit des membres de ce conseil se limite à « donner leur avis en toute humilité et soumission [17]... (Après quoi) il dépendra de l'Abbé de prendre le parti qu'il jugera le plus avantageux, et tous se soumettront à sa décision » [18]. Ces derniers temps, tous les commentateurs évoquent ici l'idée du *paterfamilias* romain qui jouissait sur les membres de sa famille d'un droit absolu [19]. En plusieurs autres endroits de sa Règle, notamment au chapitre LXV, S. Benoît réaffirme

(15) XLIX, 19.

(16) LXVII, 15.

(17) III, 9. « Cum omni humilitatis subiectione ».

(18) III, 11. « In abbatis pendeat arbitrio ».

(19) Philibert SCHMITZ O.S.B., *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, Maredsous, 1942, p. 18, croit devoir mettre en doute la légitimité de ce rapprochement entre l'autorité du *paterfamilias* romain et l'autorité abbatiale ; cependant il ne met pas en doute le pouvoir discrétionnaire de l'Abbé.

son intention « que l'Abbé soit l'unique arbitre de la façon de gouverner son monastère » [20].

L'importance enfin que S. Benoît attache dans la vie du monastère à l'élément communautaire favorise la thèse que nous sommes en train d'exposer. Au chapitre I, écartant d'un geste définitif les trois espèces de moines, ermites, sarabaïtes et gyrovagues, dont le genre de vie comporte une certaine, et même une très grande part d'indépendance [21], S. Benoît s'arrête aux cénobites, c'est-à-dire à ceux « qui vivent dans un monastère, militant sous une Règle et un Abbé » [22], qui sont par conséquent des personnes essentiellement dépendantes et privées de leur liberté, et c'est pour eux qu'il légifère.

Cette abdication de la liberté personnelle, qui caractérise le genre de vie cénobitique, S. Benoît la rend même absolument définitive par l'introduction du vœu de stabilité qui attache le moine, une fois pour toutes, à la même communauté et, de cette façon, le soumet irrévocablement à un seul et même supérieur, à une seule et même observance. Cette observance met le moine en un contact continuel avec la communauté ; du matin au soir et du soir au matin, tous les actes et tous les aspects de l'existence du moine sont informés par cette vie en commun : prière en commun, lecture en commun, travail en commun, manger en commun, sommeil en commun. Et d'avoir établi comme suprême pénitence l'exclusion plus ou moins complète, suivant la gravité de la coulpe, des actes de cette vie en com-

(20) LXV, 26.

(21) Certes la façon d'écarter les ermites est bien différente de celle d'écarter les sarabaïtes et les gyrovagues ; ces deux dernières catégories, S. Benoît les traite avec mépris tandis qu'il parle de la vie érémitique avec beaucoup de vénération, mais il n'en veut rien savoir pour les siens. La consigne qu'il donne à ses moines est de persévérer dans le monastère jusqu'à la mort « usque ad mortem in monasterio perseverantes » (fin du Prologue).

(22) I, 2.

mun, cela prouve encore l'incomparable estime que le père des moines nourrissait pour tout ce qui est exprimé par ce terme : communauté.

*
* *

Tout cela a induit plus d'un auteur à croire que S. Benoît se préoccupe plus de la communauté que de l'individu ; que ce qui existe à ses yeux est la communauté tandis que l'individu n'existerait que dans et pour elle. Cette pensée a été formulée ainsi par l'abbé Butler : « En contraste avec l'individualisme du monachisme plus ancien, S. Benoît fut un collectiviste dans l'ordre spirituel ; au lieu de la rivalité dans l'œuvre ascétique il établit un mode ordinaire de vie composé de devoirs objectifs, et la sanctification du moine dut être poursuivie en vivant là vie de la communauté. L'individu est ainsi immergé dans la communauté, et c'est comme membre de sa famille monastique que le moine se tient en relation à la fois avec Dieu et avec les hommes » [23]. Que l'on note la forte expression : l'individu est « *immergé* » dans la communauté. Et l'Abbé Butler continue la même pensée en disant « que normalement le moine exerce son influence sur le monde extérieur, non directement en tant qu'individu, mais indirectement en tant que membre de la communauté » [24]. Il cite ensuite le Cardinal Gasquet qui fait ressortir lui aussi cette même idée.

Tout récemment dom Anselmo Giabbani vient d'exprimer la même pensée opposant l'ermitage au monastère : « Au monastère c'est la société qui absorbe l'individu pour le faire sien, selon la conversation monastique, à l'ermitage l'individu reprend son individualité » [25]. Il est vrai

(23) *Le monachisme bénédictin,* traduit de l'anglais par Charles Grolleau, Paris, 1924, p. 213.

(24) L. c.

(25) « Nel cenobio è la società che assorbe l'individuo per farlo suo secondo la conversazione monastica ; nell' eremo l'individuo riprende la sua individualità... » *L'Eremo,* Brescia, 1945, p. 32.

que l'auteur s'empresse d'ajouter que l'individu reprend son individualité « enrichie et transformée monastiquement ». Mais cela n'empêche pas la dureté de l'expression « *absorbé* ». Il est vrai, sans doute, que l'individualité est enrichie au monastère, mais précisément, dirons-nous, parce qu'elle n'est pas absorbée par la communauté.

L'Abbé Thomas Graf va plus loin encore. Dans un article sur la structure essentielle de l'esprit bénédictin il écrit : « Si nous parlons de la structure de l'esprit bénédictin, nous pensons d'abord à cette forme individuelle et spirituelle qui caractérise le type de personne bénédictin dans ce qui le distingue des autres » [26]. En note l'auteur ajoute : « Cette façon de concevoir le problème est donc typiquement moderne parce qu'elle met l'individu avant la communauté. Peut-être serait-il plus conforme à la pensée de S. Benoît de mettre l'accent sur la communauté ; c'est-à-dire d'examiner comment doit être éduquée la personnalité individuelle pour que le monastère en sa totalité parvienne au but ambitionné. Cependant nous croyons que c'est précisément sur ce point qu'il faut tenir compte de l'évolution historique. Pour nous la communauté est là pour la personnalité et nous demandons : comment la structure de la communauté influe-t-elle sur la personnalité ? » [27] A travers le texte de cette note perce clairement la conviction de l'au-

(26) « Sprechen wir von benediktinischer Geistesstruktur, so meinen wir zunächst jene individuelle geistige Form, die dem benediktinischen Persontypus im Unterschied von anderen zukommt ». *Zur Wesensstruktur des benediktinischen Geistes, Benediktinische Monatschrift* 13, 1931, p. 10.

(27) « Die Fragestellung ist also typisch modern, weil sie das Individuum vor die Gemeinschaft stellt. Vielleicht wäre es dem Denken St. Benedikts entsprechender, den Hauptton auf die Gemeinschaft zu legen, also zu untersuchen, wie die Einzelpersönlichkeit zu erziehen ist, damit das Kloster in seiner Gesammtheit das angestrebte Ziel erreicht. Indes glauben wir, dasz der historischen Entwicklung gerade in diesem Punkte Rechnung getragen werden musz. Für uns ist die Gemeinschaft der Persönlichkeit wegen da und wir fragen : wie beeinfluszt die Struktur der Gemeinschaft die Persönlichkeit ? » l. c.

teur que nous pourrions résumer ainsi : si pour nous, la communauté est au profit de la personne, pour S. Benoît, le rapport était inverse, la personne étant à ses yeux subordonnée à la communauté.

*
* *

Nous croyons que tous ces auteurs exagèrent beaucoup l'aspect « collectiviste » de S. Benoît. Certes l'Abbé du Mont-Cassin, réagissant contre l'individualisme du monachisme oriental [28], a beaucoup donné à la communauté ; mais il n'a jamais oublié la grande thèse du droit naturel que la société est pour l'individu et non pas l'individu pour la société. Nous voudrions établir ici que le premier objectif de S. Benoît n'est pas la communauté, mais chaque individu en particulier, chaque moine qu'il s'agit d'éduquer, chaque âme qu'il s'agit de sauver.

Il est bien vrai que la Règle dans son ensemble traite pour ainsi dire exclusivement de la communauté ; mais il ne faut pas oublier cependant que le Prologue s'ouvre et que l'Epilogue finit en s'adressant à l'individu : « Ecoute, ô mon fils, les préceptes du Maître, et incline l'oreille de ton cœur. Reçois volontiers l'avertissement d'un père plein de tendresse, et accomplis-le efficacement, afin que le labeur de l'obéissance te ramène à celui dont t'avait éloigné la lâcheté de la désobéissance. A toi donc s'adresse en ce moment ma parole, qui que tu sois, qui, renonçant à tes propres volontés pour militer sous le vrai roi, le Seigneur Jésus-Christ, prends en main les puissantes et glorieuses armes de l'obéissance » [29]. « Qui que tu sois donc qui hâtes ta marche vers la patrie céleste, accomplis d'abord, avec l'aide du Christ, cette faible ébauche de règle que nous

---

(28) Voir p. ex. Stephan HILPISCH O.S.B., *Geschichte des benediktinischen Mönchtums,* Freiburg i. B., 1929, p. 66.

(29) *Prologue,* 1.

avons tracée ; puis enfin tu parviendras, sous la protection de Dieu, à ces hauteurs plus sublimes de doctrine et de vertu, dont nous venons d'évoquer le souvenir » [30]. C'est encore à l'individu que S. Benoît s'adresse quand il présente sa Règle au novice comme norme de vie : « Voici la loi sous laquelle tu veux militer : si tu peux l'observer, entre ; mais si tu ne le peux pas, tu es libre de te retirer » [31].

L'idée que la société monastique n'a d'autre but que d'aider le moine à faire son salut revient de nombreuses fois sous la plume de S. Benoît. Le candidat à la vie monastique doit savoir que l'on entre au monastère pour chercher Dieu [32] ; pour retourner à Dieu [33] ; que l'observation de la Règle ouvre la voie du salut éternel [34]. S. Benoît ne cesse d'inculquer à l'Abbé la nécessité de tout sacrifier au bien spirituel de ses religieux : « Avant tout, qu'il se garde de négliger ou de compter pour peu de chose le salut des âmes qui lui sont confiées, donnant plus de soin aux choses passagères, terrestres et caduques ; mais qu'il considère toujours que ce sont des âmes qu'il a reçues à conduire, que c'est d'elles qu'il devra rendre compte » [35]. En parlant des choses caduques et transitoires S. Benoît ne pense pas seulement, croyons-nous, aux ressources financières du monastère, mais à tout ce qui n'est pas directement le salut des âmes. S'agit-il d'œuvres d'art, d'érudition ou d'autres entreprises dignes d'éloges en soi, tout cela doit être sacrifié si le bien spirituel des moines le requiert.

Même préoccupation au chapitre LVII qui traite de

(30) LXXIII, 20.
(31) LVIII, 21.
(32) LVIII, 14.
(33) *Prologue,* 4.
(34) *Prologue,* 123.
(35) II, 97.

ceux qui exercent un art au monastère. S. Benoît ordonne à l'Abbé de retirer de son travail celui qui en souffrirait quelque dommage dans son âme, sans tenir compte des inconvénients que cela pourrait entraîner pour la communauté : « S'il y a dans le monastère des frères capables d'exercer un art, ils s'y emploieront en toute humilité, si l'Abbé le permet. Que si quelqu'un d'eux tire vanité de ce qu'il sait faire, parce qu'il semble procurer quelque avantage au monastère, on le retirera de ce travail qu'il exerce, et il ne s'en mêlera plus désormais, à moins qu'il ne s'humilie et que l'Abbé ne lui commande de nouveau de s'y employer » [36]. Au chapitre XLI S. Benoît rappelle encore une fois à l'Abbé qu'il doit « tempérer et disposer toute chose de telle sorte que les âmes se sauvent » [37].

En comparant le monastère à une école [38], à un atelier [39], il exprime encore la même idée : comme l'école est pour l'écolier et l'atelier pour l'artisan, de même le monastère est pour le moine. Certes c'est en servant la communauté que le moine sert Dieu ; mais il ne sert pas la communauté pour elle-même. La communauté n'a aucune valeur en elle-même ; elle n'a de raison d'être que dans la mesure où elle offre au moine des moyens de salut plus sûrs et plus efficaces. En rappelant cette comparaison du monastère avec un atelier, un auteur ajoute fort justement qu'il n'y aurait pas moyen d'indiquer avec plus de netteté le caractère instrumental de la vie monastique [40].

---

(36) LVII, 1.

(37) XLI, 10.

(38) *Prologue,* 117.

(39) IV, 99.

(40) « ... c'è, a chiarire definitivamente il suo pensiero, un passo del quarto capitolo. Quivi è detto che il monastero, ove il monaco si chiude e dimora stabilmente, è l'officina in cui si adoperano gli arnesi dell'arte spirituale. Il carattere strumentale della vita monastica non potrebbe essere indicato più nettamente ». LUIGI SALVATORELLI, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo,* Bari, 1929, p. 146. Voir aussi p. 163.

Du chapitre XXVII il résulte que la discipline pénitentielle elle aussi est ordonnée tout entière au salut de chaque moine en particulier : « l'Abbé doit s'occuper en toute sollicitude des Frères qui ont failli » ; car « ce sont les malades qui ont besoin du médecin, et non ceux qui sont en bonne santé... L'Abbé doit donc employer tous ses soins et user de toute sorte d'adresse et d'industrie pour ne perdre aucune des brebis qui lui sont confiées. Qu'il sache qu'il a reçu la charge de conduire des âmes faibles et non d'exercer sur des âmes saines un pouvoir tyrannique » [41]. Il est vrai que le chapitre XXVIII prévoit l'expulsion d'un moine incorrigible ; mais, pour décider S. Benoît à chasser quelqu'un du monastère, il faut que le bien spirituel de la communauté tout entière soit en danger et que tous les autres moyens de correction aient été employés sans succès. L'Abbé devra agir, dit le texte du chapitre en question, « comme fait un sage médecin. Après avoir employé les fomentations, l'onguent des exhortations, la médication des divines Ecritures, et en dernier lieu la brûlure de l'excommunication ou la meurtrissure des verges ; s'il voit que toute son industrie est devenue sans résultat, il aura recours à quelque chose de plus efficace, sa prière pour lui et celle de tous les Frères, afin que le Seigneur, qui peut tout, rende la santé à ce frère malade. Mais si ce moyen même n'opérait pas la guérison, que l'Abbé use alors du fer qui retranche... afin qu'une seule brebis malade ne répande pas la contagion dans le troupeau tout entier » [42]. C'est l'application du grand principe du droit naturel : le bien individuel passe après le bien commun chaque fois que ces deux biens se trouvent sur le même plan.

S. Benoît reconnaît, approuve et favorise les différences individuelles. Au chapitre II, il rappelle à l'Abbé de ne

(41) XXVII, 1.
(42) XXVIII, 7.

jamais oublier « combien est difficile et ardue la charge qu'il a assumée de conduire les âmes, et de s'accommoder aux exigences de caractères divers » [43]. S. Benoît avertit ensuite que « l'un a besoin d'être conduit par des caresses, un autre par des réprimandes, tel autre par la persuasion », et il inculque à l'Abbé qu'il doit « se proportionner et s'adapter à tous selon les dispositions et l'intelligence de chacun ». S. Benoît est donc loin d'imaginer une conduite des âmes qui jetterait tout le monde dans le même moule et appliquerait à tous indistinctement les mêmes paragraphes du même code. Au chapitre LXIV qui traite encore de l'Abbé, S. Benoît revient de nouveau sur la nécessité de respecter les individualités, jusque dans leurs faiblesses mêmes, en prescrivant au supérieur de « tempérer tellement toutes choses que les forts désirent faire davantage, et que les faibles ne soient pas tentés de se décourager » [44].

Le même souci apparaît au chapitre XXXIV qui a pour titre : Si tous doivent recevoir également le nécessaire. S. Benoît y exclut à la fois l'acception des personnes et la tendance à tout niveler et uniformiser : « Qu'on fasse comme il est écrit » : *On partageait à chacun selon les besoins de chacun.* Nous n'entendons pas dire par là qu'il y ait acception des personnes, à Dieu ne plaise ! mais qu'on ait égard aux infirmités diverses » [45].

Même attention quand il s'agit d'établir la mesure du manger [46] et du boire : « Chacun tient de Dieu son don particulier, l'un d'une façon, l'autre d'une autre. Ce n'est donc pas sans scrupule que nous fixons aux autres la mesure de leur régime de vie » [47]. L'organisation du travail trahit encore le même souci de venir en aide aux capacités

(43) II, 88.
(44) LXIV, 48.
(45) XXXIV, 1.
(46) XXXIX.
(47) XL, 1.

et inclinations de chacun. Dom Matthias Thiel a fort bien relevé la différence qui existe sur ce dernier point entre la conception de S. Benoît et celle du monachisme plus ancien[48]. Croyant qu'un exercice est d'autant plus méritoire qu'il coûte davantage à la nature, les Pères du désert avaient coutume d'imposer à leurs disciples des travaux parfaitement inutiles et parfois ridicules, comme de défaire, l'après-midi, les nattes qu'ils avaient tressées le matin ou d'arroser des arbres desséchés. Plus de traces chez S. Benoît d'un pareil ascétisme, mais : « S'il y a dans le monastère des frères capables d'exercer un art, ils s'y emploieront en toute humilité, si l'Abbé le permet »[49]. Certainement, dans l'intérêt du travail en commun, les Supérieurs ont le droit d'orienter le goût de leurs jeunes moines par une éducation et une formation convenables et de les intéresser ainsi à des œuvres déjà entreprises par la communauté et qu'il s'agit de continuer, mais ils ne le feront qu'avec beaucoup de discrétion et de tact pour ne pas violenter le germe des capacités naturelles et personnelles de chacun ; ils se rappelleront que donner à chaque moine une occupation appropriée est une des obligations les plus délicates et les plus importantes de la charge abbatiale. C'est du reste sur le terrain du travail et des occupations personnelles que chaque individu doit généreusement se sacrifier en renonçant à ses prédilections pour servir le bien commun. Cette pensée inspire le chapitre LXVIII où S. Benoît traite spécialement de ceux qui se voient imposer un travail dépassant leurs capacités physiques ou morales. Il invite alors le moine à « faire connaître avec patience et au moment opportun, à son supérieur, les raisons de son impuissance, ne témoignant ni orgueil, ni résistance, ni contradiction. Que si, après avoir entendu ce qu'il a sug-

(48) *Uber die Aufteilung der christlichen Philosophie nach verschiedenen Ordensidealen, Divus Thomas*, Freiburg i. d. Schweiz, 23 1945, p. 373.

(49) LVII, 1.

géré, le supérieur persiste dans sa sentence et maintient l'ordre donné, l'inférieur saura que la chose lui est avantageuse, et il obéira » [50].

Cela suffit, croyons-nous, pour prouver que S. Benoît est loin de vouloir extirper de ses monastères les différences des individualités diverses. Il va plus loin ; il désire que ses moines soient de vraies et fortes personnalités.

Voyez par exemple quelle idée S. Benoît se fait de l'Abbé. Y-a-t-il moyen d'imaginer une personnalité plus riche et mieux équilibrée que celle que S. Benoît décrit aux chapitres II et LXIV de sa Règle ? Dans une note explicative ajoutée au texte du chapitre II dom Morin appelle cette description un « tableau admirable, mais presque effrayant » [51]. De fait, elle résume si bien les qualités d'un vrai supérieur que l'Abbé bénédictin est devenu, à travers la Règle pastorale de S. Grégoire, le type de l'évêque et du pape même. Or S. Benoît suppose qu'en général l'Abbé soit choisi parmi les moines de la communauté. Il entend donc qu'il y ait au monastère des personnalités de cette trempe ; voire son but est de conduire tous les moines à cette maturité et à cette perfection.

Il existe, entre le chapitre II qui traite « des qualités que doit avoir l'Abbé » et le chapitre XXXI qui traite « des qualités que doit avoir le cellérier du monastère », un certain parallélisme. Même désir chez S. Benoît que le titulaire de cette charge soit une personnalité achevée joignant aux qualités d'ordre religieux et surnaturel la compétence professionnelle et un profond humanisme : « On choisira pour cellérier de la communauté quelqu'un d'entre les frères qui soit sage, d'un caractère mûr, sobre, ni grand mangeur, ni hautain, ni turbulent, ni porté à l'injure, ni lent, ni prodigue, mais craignant Dieu et qui soit comme un

(50) LXVIII, 6.
(51) p. 34.

père pour toute la communauté. Qu'il prenne soin de tout » [52].

Sur d'autres officiers, comme le prieur, le maître des novices, l'infirmier, l'hôtelier, etc. S. Benoît s'étend un peu moins ; il en dit assez cependant pour faire voir qu'il s'attend de la part de tous à une collaboration éclairée et efficace à l'œuvre commune, collaboration rendue possible grâce à cette sagesse qui est la vertu principalement requise de tous les officiers du monastère : « on fera en sorte que la maison de Dieu soit administrée sagement par des gens sages » [53].

Le frère portier lui-même doit posséder cette vertu pour être en état de reconnaître avec promptitude à qui il a affaire et comment il doit rendre à tous le service qui convient : « On placera à la porte du monastère un sage vieillard qui sache recevoir et transmettre une réponse et d'une maturité qui le préserve de courir ça et là » [54].

Comptant sur les qualités morales et intellectuelles de ses officiers, S. Benoît n'hésite plus à leur confier une véritable autorité et à leur faire partager le poids de la responsabilité ; ainsi les doyens « exerceront-ils une surveillance universelle sur leurs décanies, conformément aux préceptes de Dieu et aux ordres de leur Abbé. On ne devra choisir ainsi pour doyens que des sujets avec lesquels l'Abbé puisse en toute sûreté partager son fardeau ; et ils ne seront point élus d'après l'ordre d'ancienneté, mais d'après le mérite de

---

(52) XXXI, 1.

(53) LIII, 50 ; dom Matthias THIEL, O.S.B., a fait l'analyse de la notion de sagesse dans la Règle de S. Benoît et il a constaté qu'elle n'épuise pas ses virtualités, comme la sagesse philosophique et théologique, dans un perfectionnement de la connaissance, mais qu'elle implique trois choses : la connaissance de la Loi divine ; la maturité morale acquise à la suite de la fidèle observance de cette Loi et, comme résultante des deux propriétés précitées, la capacité d'être pour les autres conseiller, guide et soutien. O. c. pp. 363 et suivantes.

(54) LXVI, 1.

la vie et la sagesse de la doctrine » [55]. De même le cellérier juge-t-il par lui-même du bien-fondé des requêtes que lui adressent les moines : « qu'il refuse raisonnablement avec humilité ce qu'on lui demande mal à propos » [56].

Un autre détail laisse voir que S. Benoît considère ses moines comme des personnes au jugement mûr et indépendant ; nous voulons parler de l'attitude que le moine doit prendre en face des défauts du Supérieur. Bien loin d'être *a priori* un docile adorateur de tout ce que fait l'autorité, il doit distinguer la doctrine enseignée de l'exemple donné par celui qui commande : qu'il s'attache à la doctrine, mais se garde bien de suivre l'exemple s'il n'est pas d'accord avec elle : « Obéir en tout aux ordres de l'Abbé, lors même (ce qu'à Dieu ne plaise !) il agirait autrement, nous rappelant ce précepte du Seigneur : Ce qu'ils disent, faites-le ; mais ce qu'ils font, gardez-vous de le faire » [57]. Cette maturité de jugement requise pour ne pas se scandaliser du mal que l'on voit n'est-elle pas le propre des vraies personnalités ?

A l'appui de notre thèse nous invoquons encore le dernier chapitre de la sainte Règle où S. Benoît invite délicatement son disciple à « hâter sa marche vers la perfection ». La Règle n'est aux yeux de son auteur qu'une « faible ébauche », elle conduit le moine à un certain degré de sainteté qu'il lui faut dépasser pour marcher ensuite sur la trace des saints Pères et atteindre à « ces hauteurs plus sublimes de doctrine et de vertu » dont ils ont donné l'exemple et décrit les splendeurs. Est-il possible de faire à l'aspect individuel de la sanctification du moine une part plus large ?

S. Benoît reconnaît donc qu'il existe des différences d'individu à individu et il désire voir les caractères bien

(55) XXI, 3.
(56) XXXI, 11.
(57) IV, 72.

trempés se multiplier dans ses monastères ; mais qui plus est il manifeste un zèle exquis et une vénération presque religieuse pour la personnalité de ses religieux. Je cite à ce propos en tout premier lieu l'insistance avec laquelle il recommande à ses moines l'observation des règles de la politesse et de l'urbanité dans leurs relations mutuelles ; cette bienséance monastique interdira « d'appeler quelqu'un par son simple nom ; mais les anciens donneront aux plus jeunes qu'eux le nom de frères et les jeunes appelleront leurs anciens nonni, terme qui exprime la révérence due à un père » [58]. Un auteur remarque fort bien à ce sujet : « Ce titre ajouté au nom propre s'interpose comme une barrière protectrice entre le moi et l'interpellé ; expression de respect et de réserve discrète il empêche l'intrusion illicite d'un homme dans le domaine intime de son prochain qui, dans son fonds le plus reculé, ne peut être ouvert qu'à l'appel divin. On sent ici la vénération du père des moines pour le caractère sacré de la personnalité de chaque homme qui conserve son individualité au sein même de la communauté » [59].

L'attitude de S. Benoît envers les plus jeunes est empreinte non seulement d'affection cordiale mais d'un profond respect pour leur dignité de personnes. Au chapitre LXIII il établit ce qui suit : « Et en aucun lieu que ce soit, lorsqu'il s'agira du rang, on ne tiendra compte de l'âge, pas plus qu'il ne portera préjudice, car Samuel et

(58) LXIII, 25.

(59) « Wie eine Schranke schiebt sich dieses zum Namen gefügte Wort schützend zwischen das eigene Ich und den Angeredeten, als Ausdruck der Ehrfurcht und der Scheu verhindert es ein für jeden Menschen letzthin unerlaubtes Eindringen in den innersten Kern des Nächsten, der in seiner letzten Tiefe nur dem göttlichen Anrufe geöffnet sein kann. Hier spürt man die Achtung des heilingen Mönchsvaters vor der Weihe der Persönlichkeit im eizelnen Menschen, die ihre Eigenständigkeit auch in der Gemeinschaft bewahrt ». Karl GROOS, *Der Anstand in der Regel und im Leben des hl. Benedikt, Benediktinische Monatschrift* 20, 1938, p. 265.

Daniel encore enfants ont jugé des anciens » [60]. Au chapitre III il écrit : « Si nous avons dit que tous doivent être appelés au conseil, c'est que souvent le Seigneur révèle à un plus jeune ce qu'il y a de mieux à faire » [61]. Tous les auteurs qui ont examiné les principes pédagogiques contenus dans la sainte Règle, ont relevé le profond respect que S. Benoît manifeste pour la dignité de la personnalité des enfants : « Quant aux enfants, jusqu'à l'âge de quinze ans, ils seront maintenus dans la discipline et sous la garde de tous ; mais cela même s'exercera en toute mesure et intelligence » [62].

Il est vrai qu'à l'occasion il parle pour eux de punition corporelle [63] et il existe un texte qui n'est pas sans nous surprendre un peu : « Lors donc que les enfants ou les plus jeunes frères, ou ceux qui sont incapables de comprendre la portée de la peine de l'excommunication, tomberont dans une faute, on leur infligera des jeûnes prolongés, ou on les châtiera par de rudes coups de verges, afin de procurer leur guérison » [64]. Certes les expressions « jeûnes prolongés » et « rudes coups de verges » sont dures et cadrent mal avec la modération coutumière de S. Benoît ; mais c'est précisément en fonction de cette discrétion habituelle du saint qu'il faut les interpréter. Le but de cette punition est bien indiqué : « afin de procurer leur guérison ». Or S.

(60) LXIII, 12.

(61) III, 5.

(62) LXX, 7 ; voir p. ex. Placidus HUGLI, O.S.B., *Der hl. Benedikt, Begründer des christlichen Erziehung und Beschützer der studierenden Jugend, Studien und Mitteilungen*, 6, 1885, pp. 141-162 ; cet article semble être une traduction de F. IGNACE, O.S.B., *Saint Benoît fondateur de l'éducation chrétienne et Protecteur de la jeunesse des écoles, La Croix, avril-mai* 1880 ; Francesco BERTOGLIO, *Osservazioni sul contenuto pedagogico della regola e della vita benedettina, La Scuola cattolica* 57, 1929, pp. 401-422 ; Romuald BANZ, *Der hl. Benedikt als Erzieher, Benediktinische Monatschrift*, 15, 1933, pp. 287-295 ; pp. 380-388.

(63) Par exemple XXX ; XLV, 6-7.

(64) XXX, 2.

Benoît n'était pas sans savoir qu'une punition exagérée et partant imméritée, n'a pas pour effet de corriger le délinquant ; aussi, à la fin du chapitre LXX, enjoint-il de soumettre à la discipline régulière celui qui se permettrait de « châtier même les enfants sans discrétion ». C'est de la même façon qu'il faut apprécier la punition corporelle infligée aux adultes quand des moyens plus spirituels n'ont pas donné de bons résultats. Ce recours aux verges n'empêche pas les coupables eux-mêmes de bénéficier du respect qui anime S. Benoît pour la dignité de la personne humaine. Il suffit, pour s'en convaincre, de méditer la gradation douce et nuancée qui monte de l'admonition fraternelle à huis clos jusqu'aux coups redoutables des verges infligés en public : « S'il se rencontre quelque frère opiniâtre, ou désobéissant, ou superbe, ou murmurateur, ou qui contrevienne soit à quelque point de la sainte Règle, soit aux ordres de ses anciens, en témoignant pour eux du mépris, ceux-ci l'admonesteront en particulier une première et une seconde fois, selon le précepte de Notre-Seigneur. S'il ne s'amende pas, qu'il soit réprimandé publiquement devant tous. Si par ce moyen non plus il ne se corrige point, qu'il soit soumis à l'excommunication, pourvu toutefois qu'il comprenne la gravité de cette peine. Mais s'il n'y a rien de bon à espérer de lui, qu'on lui inflige le châtiment corporel » [65].Punition par conséquent strictement réservée à ceux qui sont insensibles à une sanction d'ordre plutôt moral et spirituel : aux enfants et aux pachydermes si j'ose dire ; les coups ont sur eux une répercussion surtout physique, ils ne revêtent nullement cet aspect humiliant qui briserait, et peut-être pour toujours, une complexion plus délicate.

Nous pourrions citer encore à l'appui de notre thèse les recommandations pleines d'égards formulées en faveur

(65) XXIII, 1.

des infirmes au chapitre XXXVI ; en faveur des hôtes, et spécialement des pauvres et des pèlerins, au chapitre LIII ; en faveur des pusillanimes et des faibles en maints endroits de la Règle ; elles se résument toutes dans la belle maxime : « que personne ne soit troublé ni contristé dans la maison de Dieu » [66].

Pareillement, nous croyons ne rien exagérer si nous interprétons comme des indices d'un profond respect pour la dignité du religieux certaines prescriptions du chapitre LV qui traite du vestiaire et de la chaussure des moines ; la suivante par exemple : « Quant à la mesure des habits, l'Abbé veillera à ce qu'ils ne soient pas trop courts, mais proportionnés à la taille de ceux qui doivent s'en servir » [67], ou encore cette autre : « On donnera du vestiaire des fémoraux à ceux qui doivent aller en voyage ; ils les y remettront à leur retour, après les avoir lavés. Les coules et les tuniques pour ceux qui sortent seront un peu meilleures que celles qu'ils ont d'ordinaire ». Qu'il me soit permis de citer un souvenir vécu : je me rappelle encore la rougeur qui me monta au visage quand, dans une gare, un porteur. désignant du doigt mon chapeau biscornu, cria goguenard à un camarade : « Regarde, c'est un comme ça qu'il me faudrait ».

Ce que nous venons de dire, paraît suffire pour prouver que S. Benoît est fort éloigné d'un collectivisme qui subordonnerait aux intérêts particuliers de la communauté les finalités suprêmes des membres qui la composent. On en déduira combien sont unilatérales les conceptions relatées plus haut et combien inexactes des expressions comme celle-ci : « la communauté est la dernière et suprême valeur qui importe » [68].

---

(66) XXXI, 40.

(67) LV, 15.

(68) I. HERWEGEN, O.S.B., *Sinn und Geist der Benediktinerregel,* Einsiedeln, 1944, p. 220 : « Die Gemeinschaft ist der lezte und gröszte Wert um den es geht ».

On nous demandera peut-être comment des interprétations comme celles que nous avons rejetées ont pu être soutenues. Nous répondons : S. Benoît n'est pas un esprit spéculatif ; c'est un organisateur. Par conséquent il n'y a pas chez lui d'exposé doctrinaire sur des questions d'ordre théorique ; et l'on ne doit pas chercher dans sa Règle, comme dans les manuels de philosophie sociale, un chapitre sur le problème des relations entre l'individu et la société. Sa théorie, il faut la déduire des maximes pratiques qu'il énonce pour le gouvernement de son monastère. Or nous savons que chaque vérité se trouve entre deux erreurs opposées et extrêmes ; dans notre cas le totalitarisme engloutissant l'individu et l'individualisme dissolvant la communauté. S. Benoît a fort bien évité les deux écueils, mais il suffit de presser tant soit peu les textes avec lesquels il veut éviter l'un des deux extrêmes pour créer l'apparence qu'il tombe dans l'autre. Comme on a parlé de collectivisme bénédictin l'on pourrait parler d'individualisme bénédictin. De fait, Giuseppe Bottai, ex-ministre du gouvernement fasciste, en a parlé, et il en a même très bien parlé, en le caractérisant comme un individualisme social qui consiste à former la personnalité avec une extrême sollicitude, mais à l'intérieur de la personne plus vaste et plus riche de la famille monastique [69].

Il peut être intéressant de déterminer à la fin de cette petite étude quelles sont les raisons qui inspirent à S. Benoît cette attitude pleine de respect envers la personnalité. C'est tout d'abord, nous l'avons déjà relevé, sa conception du caractère instrumental de la vie monastique, application à la société monastique de la thèse générale selon laquelle

---

(69) « L'individualismo benedettino è individualismo sociale, è cura e premura sollecita della personalità, ma entro la più vasta e comprensiva persona della famiglia monastica ». *L'Ideale Romano e Cristiano del Lavoro in San Benedetto, Quaderni di Studi Romani*, XI, 1942, p. 8.

la société est inférieure à l'individu et doit lui servir de moyen dans la réalisation de ses plus hautes finalités. Il y a en outre le fait que derrière toutes les particularités individuelles S. Benoît voit l'essentielle égalité de tous les hommes. C'est pour cela qu'il ne doit pas y avoir au monastère acception des personnes [70] ; qu'il ne faut pas qu'aucun fasse à autrui ce qu'il ne voudrait qu'on lui fît à lui-même [71] ; que l'Abbé ne doit pas plus aimer l'un que l'autre [72]; « que l'homme né de parents libres ne soit pas préféré à celui qui, d'une condition servile, sera entré en religion... car tous, l'esclave comme l'homme libre, nous sommes un dans le Christ, et nous faisons le même service dans la milice d'un seul Seigneur » [73]. Ce texte nous transporte en plein dans le surnaturel : nous sommes donc égaux non pas seulement dans les éléments constitutifs de notre nature, c'est-à-dire dans ce qui nous fait des hommes ; mais nous le sommes encore bien plus par notre identification avec le Christ, et, de toutes les raisons qui ont inspiré à S. Benoît sa vénération pour l'homme, la plus efficace est peut-être encore son habitude de voir le Christ en tous ses semblables : l'Abbé représente le Christ au milieu de la communauté [74] ; dans les malades c'est le Christ que l'on sert [75] ; dans les pèlerins c'est Lui que l'on reçoit [76] et dans les pauvres c'est encore Lui que l'on soulage [77].

(70) XXXIV, 3.
(71) IV, 10 ; LXI, 35 ; LXX, 14.
(72) II, 47.
(73) II, 49.
(74) II, 3 ; LXIII, 29.
(75) XXXVI, 2.
(76) LIII, 1.
(77) LIII, 30.

Il est superflu de dire combien notre Société contemporaine gagnerait à prendre conscience de ces principes et à les traduire en pratique. Dans le Capital qui se sert du Travail, dans l'Etat qui se sert de ses citoyens, libéralisme et totalitarisme se donnent la main pour infliger à la personne humaine une humiliation qui n'a eu sa pareille qu'à l'époque du paganisme le plus perverti. Ce n'est qu'en retournant aux principes du droit naturel et aux réalités de la Révélation que l'on retrouvera le bienfaisant équilibre entre l'individu et la société ; cet équilibre fera que l'individu, grâce aux secours et aux entraînements de la vie sociale, acquerra une perfection toujours plus grande, et que la société, à son tour, ira se perfectionnant, grâce au progrès moral et spirituel des individus qui la constituent.

V

LA VISION DE SAINT BENOIT DANS L'INTERPRÉTATION DES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES

par dom J. P. MULLER, moine de Clervaux,
professeur à l'Institut Pontifical S. Anselme de Rome

LA VISION DE SAINT BENOIT DANS L'INTERPRÉTATION DES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES

Les historiens modernes de saint Benoît sont loin d'être d'accord entre eux quand il s'agit d'interpréter la vision miraculeuse que saint Grégoire raconte au chapitre 35 du second livre de ses *Dialogues*. La différence provient surtout de la valeur qu'ils attribuent aux *Dialogues* de saint Grégoire comme source historique [1].

Pour dom Ildephonse Herwegen, Abbé de Maria-Laach, le récit de saint Grégoire a un caractère fortement légendaire, bien qu'il contienne de nombreux traits historiques [2]. En conséquence, dans son *Saint Benoît,* qui ne veut pas

---

(1) Gregorii Magni, *Dialogi libri IV,* a cura di U. Moricca. *Fonti per la Storia d'Italia pubblicate dall'Istituto Storico Italiano,* 57. Roma 1924. Cf. P. Battifol, *S. Grégoire le Grand, Les Saints,* Paris, 1928, pp. 139-156 ; C. Lambot, *La vie et les miracles de S. Benoît racontés par S. Grégoire le Grand, Revue Liturgique et Monastique,* 19, 1933-34, pp. 137-165.

(2) I. Herwegen, *Der hl. Benedikt, Ein Charakterbild.* 3e éd., Düsseldorf, 1926, traduction française par A. Alibertis et N. de Varey, Paris, [s. d.]. La préface à la 2e éd. (Düsseldorf, 1910) donne, p. [xi] sv., les vues de l'auteur sur les *Dialogues* de S. Grégoire.

être une biographie, mais plutôt un portrait (Charakterbild) du patriarche des moines, l'auteur ne s'inspire que de très haut du récit de la vision que les *Dialogues* rapportent, sans même en citer les détails : « saint Benoît consacrait à la prière toutes ses heures libres. Pendant le silence de la nuit, sa dévotion passa plus d'une fois en une merveilleuse vision de lumière... Cette oraison de profond saisissement de l'âme attire notre attention sur un aspect de la sainteté qui, en vérité, n'est pas son caractère essentiel, mais qu'on pourrait appeler son ornement et sa parure : ce sont les dons charismatiques » [3]. On ne nous dit donc pas, quel fut le caractère de la vision dont nous nous occuperons, ni même, si on la considère comme un fait historique ; on laisse plutôt le lecteur sous l'impression qu'elle fait partie de « l'auréole de miracles dont la légende entoura le nom de l'Abbé du Mont-Cassin » [4].

Dom Justin McCann, moine d'Ampleforth, admet au contraire, que la substance des *Dialogues* a une valeur historique, valeur diminuée cependant par suite du dessein et de la méthode du saint pontife [5]. Dom McCann rapporte en détail la narration de la vision selon le texte de saint Grégoire, et il ajoute qu'elle est « true biography ». Le récit a comme dessein de nous montrer concrètement l'habitude

---

(3) « Jede freie Stunde des tätigen Abtes war dem Gebet geweiht. In der Stille der Nacht ging seine Andacht mehr als einmal in wunderbare Lichtvision über... Dieses Gebet tiefster seelischer Ergriffenheit lenkt unsern Blick auf eine Seite der Heiligkeit, die zwar nicht ihr Wesen, wohl aber ihr Schmuck und ihre Zierde ist : die charismatische Begabung ». L. c., p. 134.

(4) « Die Legende umgab den Namen des Abtes von Monte Cassino mit einem Strahlenkranze von Wunderkräften und geleitete so sein Werk in die Welt ». L. c., p. 134.

(5) J. McCann, *Saint Benedict*, London, 1937, pp. 11 et sv. « ... St. Gregory was moderately well equipped for the function of a biographer and... we ought therefore to attach value to his testimony... But the design and method of St. Gregory's work tend to reduce its value as history ». L. c., pp. 12-13.

de saint Benoît de considérer toute chose dans la lumière de Dieu. Saint Benoît vécut toujours ainsi, le regard fixé en Dieu [6]. Saint Grégoire ne donne en somme qu'une illustration du précepte que le saint patriarche adresse à ses disciples, de se souvenir de l'œil de Dieu qui les regarde jour et nuit et de faire tout comme en présence de Dieu [7]. Une interprétation théologique de la vision ne nous est pas donnée.

Celle-ci, nous la trouvons chez le plus récent biographe de saint Benoît, S. Em. le Cardinal Ildephonse Schuster [8]. L'éminent écrivain distingue nettement l'événement raconté par saint Benoît et le récit commenté qu'en fit saint Grégoire. Saint Benoît raconta simplement avoir vu le monde entier inondé de la lumière du créateur [9]. Ce récit parvint à saint Grégoire à travers au moins deux successions de témoins « ex auditu », et il ne faut pas, par conséquent, y chercher la précision de langage qu'exigeraient aujourd'hui les théologiens mystiques [10]. Quant au commentaire de saint Grégoire, il ne faut pas lui faire dire plus qu'il ne dit. Or, très sagement le grand pontife parle

---

(6) « Benedict saw all things *sub specie æternitatis,* in the light of God. His biographer illustrates this character of his mind and soul in the story of the Great Vision ». L. c., pp. 108-109. « It was indeed thus that Benedict lived with his gaze fixed on God, so that all else took its value in the light of that chief preoccupation ». L. c., p. 110.

(7) « *Ubique credimus divinam esse præsentiam, et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos* ». *Regula,* c. 19. Ed. C. Butler, p. 54, l. 1.

(8) I. SCHUSTER, *La storia di san Benedetto e dei suoi tempi,* Milano, 1943, pp. 291-299.

(9) « Stando alla narrazione del Biografo, san Benedetto non riferì altro che d'aver veduto l'intero orbe immerso nel mare della luce del Creatore ». L. c. p, 294.

(10) « Il Biographo ha risaputo della visione attraverso almeno due successioni o serie di testimoni *ex auditu,* nè è da cercare nella loro parola quella massima precisione di linguaggio che oggi esigerebbero i teologi mistici ». L. c., p. 295.

seulement de « quamlibet parum de luce creatoris » et non de l'essence incréée. Saint Grégoire nous fait le récit d'un ravissement mystique que saint Benoît a eu et au cours duquel à une première vision sensible d'une grande lumière, observée aussi, en partie, par le diacre Servandus, suivit une lumière intellectuelle intense, dans laquelle saint Benoît fut élevé au-dessus de lui-même à la contemplation des attributs de Dieu [11].

L'étude la plus approfondie que nous ayons de la vision de saint Benoît, nous est due à dom Cuthbert Butler [12], jadis Abbé de Downside (†1934). Laissant de côté la question de savoir si saint Benoît a eu réellement la vision de l'essence divine, cet auteur cherche à préciser cette autre question : saint Grégoire croyait-il que saint Benoît a joui de cette vision au cours de l'événement qu'il raconte ? Le texte des *Dialogues* est rapproché des autres ouvrages de saint Grégoire. Etant donné que le saint pontife admet, au moins dans un texte, la possibilité de la vision de l'essence de Dieu pour un homme mortel, à la condition que celui-ci soit mort spirituellement au monde — condition qui était certainement remplie chez saint Benoît —, dom Butler répond affirmativement à la question posée. Selon saint Grégoire, saint Benoît aurait donc joui momentanément de la vision béatifique.

***

Nous nous proposons de reprendre ici, dans son ensemble, le problème de la vision de saint Benoît. Après avoir

(11) « Non facciamo però dire a san Gregorio quello che egli punto non ha detto. Il grande Pontefice molto saggiamente ci ha parlato di : « quamlibet parum de luce Creatoris », e non di Essenza increata... Gregorio semplicemente ci narra di un ratto mistico in cui ad una prima visione sensitiva d'una grande luce che diradava le tenebre notturne e che in parte potè essere osservata anche dal diacono Servando, si aggiunse un'intensa luce intellettuale, nella quale egli fu sollevato sopra di se medesimo alla contemplazione degli attributi di Dio ». L. c., p. 295.

(12) C. Butler, *Western Mysticism*, London, 1922, pp. 123-133.

étudié le texte de saint Grégoire, nous suivrons à travers les siècles l'interprétation qu'il reçut, surtout auprès des théologiens scolastiques. Dès le XIIIe siècle quelques-uns d'entre eux consacrèrent leur attention à la vision racontée par saint Grégoire. Mais c'est surtout à l'âge de la « nouvelle scolastique » (XVIe et XVIIe siècles) que ce phénomène mystique fut largement commenté et discuté, parfois avec passion, par les théologiens des différentes écoles.

I

Lisons d'abord le chapitre des *Dialogues* où saint Grégoire raconte la vision [13]. Un jour Servandus, diacre et abbé du monastère d'Alatri, vint, accompagné de quelques-uns de ses moines, rendre visite à Benoît au Mont-Cassin,

> ut quia isdem quoque vir doctrina gratiæ cælestis influebat, dulcia sibi invicem vitæ verba transfunderent, et suavem cibum cælestis patriæ, quia adhuc perfecte gaudendo non poterant, saltem suspirando gustarent.

L'heure du repos venue, on se retire. Benoît et Servandus s'installent dans la tour, Servandus dans la pièce inférieure qui communique par un escalier avec la cellule supérieure qu'occupe Benoît, tandis que les frères sont au dortoir commun, situé dans une autre partie du bâtiment [14]. Benoît veille et prie, debout près de la fenêtre, en attendant l'heure de l'office nocturne à l'oratoire. Or, voilà que

> subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras effugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa, quæ inter tenebras radias-

(13) S. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 35. L'édition de U. Moricca ne donnant pas un texte définitif, nous citons celui qu'a établi R. MITTERMULLER, O.S.B., *S. Gregorii Magni Dialogorum liber secundus De vita et miraculis S. Benedicti.* Ratisbonæ, 1880, p. 67 sv.

(14) Sur la topographie ancienne du Mont-Cassin on consultera I. SCHUSTER, *La storia di san Benedetto e dei suoi tempi*, Appendice II.

set. Mira autem valde res in hac speculatione secuta est : quia sicut post ipse narrabat, omnis etiam mundus velut sub uno solis radio collectus ante oculos eius adductus est. Qui venerabilis Pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscæ lucis infigeret, vidit Germani Capuani episcopi animam in sphæra ignea ab Angelis in cælum ferri. Tunc tanti sibi testem volens adhibere miraculi, Servandum diaconum, iterato bis terque eius nomine, cum clamoris magnitudine vocavit. Cumque ille fuisset insolito tanti viri clamore turbatus, ascendit, respexit, partemque iam lucis exiguam vidit. Cui tantum hoc obstupescenti miraculum, vir Dei per ordinem quæ fuerant gesta, narravit,

et Benoît envoie de suite un messager à Capoue, qui rapporte la nouvelle, que l'évêque Germain est bien mort au moment même où l'Abbé du Mont-Cassin avait eu cette vision.

Ici, le diacre Pierre pose une question qui permet au pontife-docteur d'introduire son enseignement [15]. C'est un fait inouï de voir le monde entier rassemblé comme sous un rayon de soleil. Jamais Pierre n'a eu cette expérience et il ne peut comprendre, comment pareille chose est possible.

Voici l'explication de saint Grégoire :

Fixum tene, Petre, quod loquor : quia animæ videnti Creatorem, angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est : quia in ipsa luce visionis intimæ mentis laxatur sinus ; tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam : cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur : et, dum sub se conspicit, exaltata comprehendit, quam breve sit, quod comprehendere humiliata non poterat. Vir ergo Dei qui intueri

---

(15) On sait, en effet, qu'un des buts que saint Grégoire poursuivait en rédigeant ses *Dialogues* était d'enseigner : « Wie sehr unsere Erzählungsschrift belehren will, beweist weniger noch ihre Abfassung in Dialogform als die Art, wie der Dialog durchgeführt wird. Die Fragen und Einwände seines Diakons Petrus bieten für Gregor den Anlass zu theologischen Erörterungen und ganzen dogmatischen Traktaten ». I. HERWEGEN, *Der hl. Benedikt*, 2e éd., p. [XIV].

globum igneum, Angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum, si mundum ante se collectum vidit, qui sublevatus in mentis lumine, extra mundum fuit ? Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non cælum et terra contracta est, sed videntis animus dilatatus ; qui in Deo raptus, videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce quæ exterioribus oculis fulsit, lux in interiori mente fuit, quæ videntis animum, quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora, monstravit.

*
* *

On voit qu'il y a dans ce chapitre deux parties nettement distinctes. La première contient le récit de ce qui s'est passé au Mont-Cassin, tel que saint Grégoire a pu l'apprendre, lorsqu'il rédigea ses *Dialogues* pendant l'hiver 593-594 [16], moins de cinquante ans après la mort de saint Benoît. La deuxième est une explication théologique pour laquelle saint Grégoire seul est responsable. La première est de l'histoire, c'est-à-dire le récit d'un fait réel, ou supposé réel, appartenant au passé et connu à travers le témoignage des disciples de saint Benoît. La deuxième est un raisonnement théologique qui a sa valeur, même si le fait qui en fut l'occasion n'est qu'une illusion ou une création faite dans un but d'édification.

La question de savoir si saint Benoît a réellement vu l'essence de Dieu, appartiendrait à la première partie. Si le récit parlait d'une telle vision, nous devrions tout simplement l'admettre. Comme il n'en dit rien, nous sommes obligés d'abandonner cette question et de nous occuper seulement de cette autre : saint Grégoire croyait-il que saint Benoît eut la vision de l'essence divine ?

Saint Benoît a raconté qu'il a vu « le monde entier ramassé comme sous un rayon de soleil ». Comment une

(16) P. Battifol, *S. Grégoire le Grand*, p. 141.

vision aussi extraordinaire devient-elle possible ? On ne saura dire que le ciel et la terre furent rétrécis pour le besoin du voyant. C'est, au contraire, l'âme de celui-ci qui fut élargie, amplifiée [17] au delà de sa capacité naturelle. Or, une telle amplification n'est possible qu'à la seule condition que le voyant dans un ravissement surnaturel voie Dieu. En lui, dans la lumière incréée, il peut voir sans difficulté toutes les créatures, car tout ce qui est en-dessous de Dieu, le monde entier, est infiniment petit en comparaison de la majesté divine [18]. Benoît a donc dû voir Dieu ; cette vision lui fut accordée pour lui faire comprendre par expérience la petitesse des choses de ce monde. Voilà en substance le raisonnement de saint Grégoire.

Il ne saurait y avoir de doute pour le pontife-théologien, que la vision de Dieu est la clef de la vision du monde que Benoît affirmait avoir eue. Dire que saint Grégoire parle de la « lumière de Dieu » [19] et non de l'essence incréée, ne change rien à notre conclusion. Pour saint Grégoire Dieu est la lumière. « Lumen æternum, lumen incircumscriptum », est le symbole préféré du saint docteur pour exprimer l'essence divine [20], comme « veritas » est celui que préfère saint Augustin. Beaucoup moins encore faudrait-il insister

---

(17) *Animus dilatatus, mentis laxatur sinus*, cette terminologie revient fréquemment sous la plume de saint Grégoire. Cf. C. BUTLER, *Western Mysticism*, p. 124 note 1.

(18) Ailleurs saint Grégoire dira : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ? » *Dial.* IV, 33.

(19) Notez que les expressions *lux* et *lumen* reviennent six fois dans le passage que nous étudions.

(20) Cf. C. BUTLER, *Western Mysticism*, p. 109 sv. Aux textes cités par dom Butler il serait facile d'en ajouter d'autres. Dans le même sens saint Grégoire emploie *claritas Dei* comme synonyme de la nature de Dieu : « Sciendum vero est, quod fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque illi simplici et incommutabili essentiæ aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est ». *Moralia*, XVIII, 54, 90. *P. L.* 76, 93. Voir le commentaire de ce texte C. BUTLER, *Western Mysticism*, p. 130.

sur l'expression « quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit ». Du moment qu'il s'agit de la lumière ou de l'essence de Dieu, on ne peut y distinguer des degrés. C'est ce que saint Grégoire montre clairement ailleurs [21] :

> Sed in hanc (i. e. infirmitatem nostram) Dominus descendit, quia nobis multum proficientibus parum de se aliquid nostris sensibus aperit ; si tamen dici in illo vel parum vel aliquid potest, qui unus semper et idem permanens intelligi partiliter non potest et tamen a suis fidelibus participari dicitur, cum in eius substantia pars nullatenus admittatur.

Que saint Grégoire ait bien eu l'intention de parler de la vision directe de Dieu, c'est ce que prouve aussi l'expression « visionis intimæ », employée par lui pour désigner la vision intuitive des bienheureux au ciel [22].

On peut encore voir une allusion à cette intention du saint pontife dans le début du chapitre 35 des *Dialogues*. Le but de la visite de Servandus était de s'entretenir avec Benoît des douceurs de la patrie céleste, « ut... quia adhuc perfecte gaudendo non poterant, saltem suspirando gustarent ». Il s'en suivit pour Benoît une extraordinaire prégustation de la vision bienheureuse.

Cette vision n'est, toutefois, possible qu'à la condition que l'âme soit ravie hors d'elle-même et comme transportée à un plan supérieur. Ce n'est pas en vain que saint Grégoire insiste sur ce point : l'âme est élevée (exaltata — le contraire, c'est-à-dire sa condition ordinaire, est dit humiliata), elle est élevée au-dessus du monde (superior existat mundo, sublevatus.. extra mundum), et au-dessus d'elle-même (fit... anima etiam super semetipsam), elle est ravie au-dessus d'elle (rapitur super se), ravie en Dieu (in Deo raptus, ad superiora rapuit). Il s'agit du phénomène mystique du rapt. Notons cependant que saint Grégoire ne sup-

(21) S. Gregorius Magnus, *Moralia,* V, 36, 66. *P. L.* 75, 715.
(22) Voir le texte cité à la note 25.

pose pas qu'un tel ravissement comporte nécessairement la privation de l'usage des sens, laquelle, d'après les théologiens mystiques plus récents, comme d'après saint Augustin, en est une condition essentielle [23]. Au milieu de la vision, en effet, Benoît appela à haute voix, par deux ou trois fois, le diacre Servandus pour avoir un témoin du miracle. Rien, dans le texte, ne nous autorise à croire, que l'intention de saint Grégoire était de distinguer une succession de deux visions, l'une intellectuelle et l'autre sensitive, et que ce n'est qu'à la fin de la première que Benoît, revenu à lui-même, appela son ami. Il y eut bien les deux visions, intellectuelle et sensitive, puisque Servandus vit encore un reste de lumière, mais elles furent simultanées : « In illa ergo luce quæ exterioribus oculis fulsit, lux in interiori mente fuit », comme si la lumière éternelle, incirconscrite, que Benoît eût le privilège de voir, se faisait accompagner d'une éclatante illumination sensible.

***

La conclusion qui se dégage clairement du texte des *Dialogues*, à savoir qu'aux yeux de saint Grégoire le patriarche des moines a eu la vision directe de l'essence divine, est-elle en accord avec l'enseignement habituel du saint docteur ? De nombreuses fois, soit dans ses *Homélies sur Ezéchiel,* soit dans ses *Moralia,* il aborde le problème de la possibilité de la vision directe de Dieu dans cette vie, et toujours — excepté une seule fois — il répond par la négative.

Il y a un certain pessimisme dans la philosophie de saint Grégoire, qui trouve son fondement dans le péché ori-

(23) Cf. C. Butler, *Western Mysticism,* p. 125. Nous verrons plus loin que plusieurs théologiens du XVIIIe siècle ont nié que le rapt comporte nécessairement la privation de l'usage des sens.

ginel[24]. Après la chute et l'expulsion du paradis, l'âme humaine a perdu la « lumière » des choses invisibles, et elle s'est tournée vers l'amour des choses visibles. Elle est aveugle pour la contemplation éternelle, et, devenue charnelle par le péché, elle ne connaît rien que ce que les sens lui présentent par des images corporelles. Ne sachant plus se redresser vers les choses suprêmes, elle se plaît à traîner, infirme, dans les choses de ce monde. Quand, par des efforts extraordinaires elle tend à sortir de la matière, c'est énorme, si elle arrive à se connaître elle-même sans image corporelle. Si elle y réussit, elle pourra alors se frayer péniblement un chemin pour aller à Dieu, en se servant de la connaissance de sa propre substance comme d'une échelle qui lui permettra de monter vers l'auteur de sa nature. Alors encore ne parvient-elle pas à saisir ce que celui-ci

(24) « Humana quippe anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit ; tantoque ab æterna speculatione cæcata est, quanto foras deformiter sparsa : unde fit ut nulla noverit nisi ea quæ corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui si præceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis ut sola cogitet, quæ ad animum per imagines corporum trahit. Corpus quippe est cæli, terræ, aquarum, animalium, cunctarumque rerum visibilium, quas indesinenter intuetur, in quibus dum totam se delectata mens proicit, ab internæ intelligentiæ subtilitate grossescit ; et quia iam erigere ad summa se non valet, in his infirma libenter iacet. Cum vero miris conatibus ab his exsurgere nititur, magnum valde est, si ad cognitionem suam, repressa corporali specie, anima perducatur ; ut semetipsam sine corporea imagine cogitet, et cogitando se, viam sibi usque ad considerandam æternitatis substantiam paret. Hoc autem modo quasi quandam scalam sibi exhibet semetipsam, per quam ab exterioribus ascendendo in se transeat, et a se in auctorem tendat... Quam (i. e. substantiam æternam) si necdum quid sit apprehendit, agnovit certe quid non sit ». *Moralia,* V, 34, 61-62. *P. L.* 75, 712-713. Cf. Fr. Lieblang, *Grundfragen der mystichen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Freiburger Theol. Studien, 37, Freiburg, 1934, pp. 31 sv., 108 sv. — La source de la pensée de saint Grégoire se trouve chez saint Augustin qui professe aussi très nettement sa défiance à l'égard de la nature déchue et qui, d'autre part, tient aussi que la connaissance rationnelle de Dieu doit passer par l'intermédiaire de l'âme.

est, mais plutôt ce qu'il n'est pas. Elle le voit toujours de loin [25]. Même les élus, qui lui sont unis par l'amour, sont séparés de lui cependant par le poids de la demeure terrestre. Bien qu'ils le suivent par une vie sans faute, ils gémissent cependant de se trouver loin de la contemplation de sa gloire.

Avec ces principes, il n'est pas étonnant que saint Grégoire nie la possibilité de voir Dieu face à face pour un homme vivant en ce monde [26]. Dans cette vie, l'âme est

(25) « Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse... Procul quippe eum intueri est non iam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum suorum admiratione pensare. Procul illum hic etiam electi conspiciunt, quia necdum claritatem illius per acumen intimæ visionis apprehendunt. Cui etsi iam per amorem iuxta sunt, adhuc tamen ab illo terrenæ inhabitationis pondere disiunguntur ; et quamvis ei bene vivendo inhæreant, a contemplationis eius specie longe se esse suspirant ». *Moralia,* XXVII, 5, 8. *P. L.* 76, 403.

(26) Voici les textes de saint Grégoire : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infligat ». *Hom. in Ezech.*, II, 2, 14. *P. L.* 76, 956.

« Quantalibet se intentione mens humana tetenderit, etiamsi iam phantasias imaginum corporalium a cogitatione compescat, si iam omnes circumscriptos spiritus ab oculis cordis amoveat, adhuc tamen in carne mortali posita videre gloriam Dei non valet sicut est. Sed quidquid de illa est quod in mente resplendet, similitudo, non ipsa est ». *Hom. in Ezech.*, I, 8, 30. *P. L.* 76, 868.

« Quantalibet coruscatione operis fulgeant, quantolibet se igne compunctionis accendant, nimirum constat quia dum corruptibili adhuc carne gravati sunt, æternum lumen, sicut est, videre nequaquam possunt ». *Moralia,* IV, 24, 45. *P. L.* 75, 659.

« Nos igitur quousque carnis corruptione premimur, nullo modo claritatem divinæ potentiæ, sicut in se incommutabilis manet, videmus ». *Moralia,* V, 29, 52. *P. L.* 75, 707.

« In hac adhuc vita positis contemplatoribus suis nequaquam se Divinitas, sicut est, insinuat ». *Moralia,* V, 36, 66. *P. L.* 75, 715.

« Sancti omnes, quamdiu in hac vita sunt, divinæ naturæ secreta quasi sub quadam imaginatione conspiciunt, quia videlicet necdum sicut sunt ea manifestius contemplantur ». *Moralia,* XXIII, 20, 39. *P. L.* 76, 274.

« Interpositione corruptibilis carnis gravati Deum, sicut est, videre non possumus. Quantumlibet enim in hac vita positus quisque profecerit, necdum Deum per speciem, sed per ænigma et speculum videt ». *Moralia,* XXXI, 50, 100-51, 101. *P. L.* 76, 628.

toujours comme appesantie par la chair corruptible, de sorte qu'elle ne peut s'élever vers la lumière increéée. Quelque vertueux et saint que soit un homme, tant qu'il est soumis à la mortalité, il ne jouira pas de la vision béatifiante de Dieu ; il ne connaîtra Dieu que par l'intermédiaire d'images et de symboles comme à travers un nuage opaque.

Une fois pourtant, saint Grégoire fait une exception [27]. C'est comme une atténuation à sa rigide règle générale. La plupart des hommes, en ce monde, vivent encore charnellement ; ils sont retenus par des liens d'amour qui les attachent aux choses terrestres. Mais celui qui est radicalement mort à cette vie, qui est détaché entièrement de la chair et de ses délectations, se trouve dans la condition voulue pour contempler la clarté éternelle de Dieu. C'est ce que Dieu insinua en disant à Moïse : *Non enim videbit me homo et vivet* (*Ex.* 33, 21). Nul ne peut voir Dieu spirituellement, en vivant pour le monde charnellement. Voilà pourquoi saint Paul, à qui fut accordé ce privilège de voir Dieu,

(27) « Sin vero a quibusdam potest in hac adhuc corruptibili carne viventibus, sed tamen inæstimabili virtute crescentibus, quodam contemplationis acumine æterna Dei claritas videri, hoc quoque a beati Job sententia non abhorret, qui ait : *Abscondita est ab oculis omnium viventium* (*Job*, 28, 21). Quoniam quisquis sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur, ne iam eius amore teneatur. Nullus quippe eam vidit, qui adhuc carnaliter vivit, quia nemo potest Deum simul amplecti et sæculum. Qui enim Deum videt, eo ipso moritur, quo vel intentione cordis, vel effectu operis ab huius vitæ delectationibus tota mente separatur. Unde adhuc ad eundem Moysen dicitur : *Non enim videbit me homo et vivet* (*Ex.* 33, 20). Ac si aperte diceretur : Nullus unquam Deum spiritaliter videt et mundo carnaliter vivit. Unde Paulus quoque apostolus, qui adhuc Dei invisibilia, sicut ipse testatur, ex parte cognoverat, iam huic mundo totum se mortuum esse perhibebat dicens : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* (*Gal.* 6, 14) ». *Moralia,* XVIII, 54, 89. *P. L.* 76, 93. Nous ne pouvons aucunement accepter l'interprétation de ce texte proposée par Fr. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien,* p. 142, qui croit que même ici il est question d'une vision de Dieu par quelque image ou similitude.

signifiait qu'il était mort entièrement au monde, en disant : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* (*Gal.* 6, 14).

Or chez saint Benoît cette condition était certainement remplie. Saint Grégoire nous en fournit la preuve dans le second livre des *Dialogues*. Dès le prologue il dit de saint Benoît : « Dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset, despexit iam quasi aridum mundum cum flore ». Tout le livre tend à montrer que Benoît était, conformément à la tradition monastique, entièrement détaché du monde, vivant uniquement sous le regard de Dieu (chapitre 3), donnant tout aux indigents, même le peu qui semblait indispensable à sa communauté (chapitre 28). On peut donc bien dire, que la vision de Dieu dont il jouit, au dire de saint Grégoire, vers la fin de sa vie, était comme le couronnement de cette existence d'entier renoncement.

II

Les premiers écrivains qui, au moyen âge, utilisent le texte de saint Grégoire, n'en reproduisent que la narration du fait « historique », la vision miraculeuse de saint Benoît. On est préoccupé avant tout de fixer la mémoire des miracles du saint patriarche, et la vision du monde entier ou de l'âme de l'évêque Germain est envisagée uniquement comme une unité dans cette énumération.

Voici d'abord la notice topographique du Mont-Cassin, souvent éditée et commentée [28]. Ecrite au xᵉ ou xiᵉ siècle, elle remonte cependant, par sa source, bien plus haut, peut-être même, d'après le Cardinal Schuster, à des

(28) Contenue dans le cod. Cas. 175, p. 580. Cf. M. Inguanez, *Codicum Casinensium mss. catalogus*, I. Montis Casini, 1915, p. 259. I. Schuster, *A proposito d'una nota di topografia cassinese in un codice del secolo undecimo. Casinensia. Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del* xiv *centenario della fondazione della Badia di Montecassino*. Montecassino 1929, pp. 65-87. Id., *La storia di san Benedetto e dei suoi tempi*, p. 371.

temps pas très éloignés de l'Abbé Pétronax (VIIIe siècle), et elle serait donc le plus ancien document qui utilisa les *Dialogues* de saint Grégoire. C'est une simple description du monastère cassinien, comme un guide du pèlerin pieux visitant les lieux sanctifiés par les miracles du patriarche des moines. Elle commence par la vision nocturne dont nous nous occupons :

In turre iusta sanctum Martinum
in fenestra alta que est
contra capuam vidit sanctus B[enedictus]
anima germani capuani episcopi...

Dès l'époque carolingienne quelques poètes mettent en vers le récit de la vie et des miracles de saint Benoît en suivant la narration de saint Grégoire. Paul Diacre (VIIIe siècle) parle ainsi de la grande vision [29].

O nimis apte Deo, mundus cui panditur omnis,
Abdita qui lustras, o nimis apte Deo.
Flammeus orbis habet iustum super æthera nantem ;
Quem pius ussit amor, flammeus orbis habet.
Ter vocitatus adest testis novitatis habendus ;
Carus amor patris ter vocitatus adest.

Berthaire (IXe siècle), abbé du Mont-Cassin, inspiré probablement de Paul Warnefrid, chante lui aussi la vision [30].

Sanctorum animas cælum conscendere cernit
Angelicis ulnis corde precando Deum.
Testis adest ospes Servandus nomine iustus,
Luminis en partem cernit et ipse simul.
Totus adest orbis collectus solis ad instar
Tempore sub noctis visibus, alme, tuis.

(29) PAULUS WARNEFRIDUS, *Versus in laude S. Benedicti*, ed. E. Duemmler, *Mon. Germ. Hist.*, *Poetæ lat. med. æv.*, I, Berolini, 1881, p. 40.
(30) BERTHARIUS, *Versus de miraculis almi P. Benedicti*, ed. L. TRAUBE, *Mon. Germ. Hist.*, *Poetæ lat. med. æv.*, III, Berolini, 1896, p. 397.

Au x[e] siècle, Frodoard, chanoine de Reims, puis moine bénédictin, reprend le même thème dans ses hexamètres [31].

Nec mirandum adeo subeuntem regna superna
Germanam vidisse animam, cui fabrica mundi
Cuncta oculis subiecta patet, radiante corusco
Æthere lucis, totus qua cernitur orbis,
Ignea Germanum comitatu cælite fultum
Sphæra renitenti, qua visa inferre decori.
Currit ad intuitum accitus, partemque diacon
Servandus radii rapit ad miracula testis.

Quelques hymnes de cette époque consacrent une strophe à la vision, comme celle de Paul Diacre [32].

Non ante sæclis cognitum
Noctu iubar effulgurat,
Quo totus orbis cernitu
Flammisque subvehi pius.

ou celle de saint Alphan (xi[e] siècle), moine du Mont-Cassin et premier archevêque de Salerne [33].

Reddito vitæ puero, subire
Cælicas sedes animam sororis,
Et velut solis radio sub uno
Omnia cernis.

La liturgie, elle aussi, n'emprunte au texte de saint

---

(31) Frodoardus, *De S. Benedicto et multis eius miraculis carmen*, Mabillon, *Acta Sanctorum O.S.B.*, I, Mâcon, 1935 (Paris, 1668), p. 697.

(32) Paulus Warnefridus, *Hymnus de miraculis S. Benedicti*, ed. E. Duemmler. *Mon. Germ. Hist., Poetæ lat. med. æv.*, I, Berolini, 1881, p. 42.

(33) Alphanus, *Hymnus de S. Benedicto, P. L.* 147, 1231-1233. La même hymne se trouve aussi sous le nom du moine Cyprien du Mont-Cassin (vers 760), cf. *P. L.* 89, 1051-1052.

Grégoire que le récit du miracle de la vision [34], et les prédicateurs eux-mêmes se contentent de souligner ce récit pour faire ressortir la grandeur de saint Benoît. Nous devons citer encore une fois Paul Diacre, qui dit dans son homélie sur saint Benoît [35].

Postremo, quis non stupeat totum ab uno homine mundum conspici, in terris positum cæli cives adspicere, carne adhuc revinctum animarum merita contemplari ?

Au xe siècle, Aimoin, moine de Fleury, fait une compa-

---

(34) Une étude historique sur l'office de saint Benoît n'existe pas, à notre connaissance. Mais nous croyons pouvoir affirmer que les antiennes et les répons de l'office du 21 mars de notre Bréviaire Monastique actuel remontent en substance au XIe ou XIIe siècle. Au IIe nocturne plusieurs pièces sont empruntées au récit de la vision :

Ant. 3 : Tantam gratiam ei virtus divina contulerat, ut sub uno solis radio omnem mundum collectum conspiceret.

Ant. 4 : Pater sanctus dum intentam oculorum aciem in splendore coruscæ lucis habere videretur, vidit Germani animam Capuani episcopi in sphæra ignea ab Angelis in cælum deferri.

Rép. 7 : Intempestæ noctis hora vir Dei instans vigiliis assiduæ orationis, velut sub uno solis radio, omnem mundum collectum conspexit. v. Videnti enim Creatorem angusta est omnis creatura.

Rép. 8 : Pater sanctus dum intentam oculorum aciem in splendore coruscæ lucis habere videretur, vidit Germani animam Capuani episcopi in sphæra ignea ab Angelis in cælum deferri. v. Factumque est, et reverendissimum virum Germanum episcopum is qui missus fuerat, iam defunctum reperit.

Anciennement l'offertoire de la messe du *Transitus* de saint Benoît dont il existe des témoins au XIe siècle, avait la teneur suivante :

Intempesta noctis hora vidit Benedictus fusam desuper lucem cunctas noctis tenebras effugasse. (Cf. A. DOLD, *Umfangreiche Reste zweier Plenarmissalien des* 11. *und* 12. *Jhs. aus Monte Cassino, Ephemerides Liturgicæ*, 53, 1939, p. 154.

La préface propre de la messe, en usage aujourd'hui, qui s'inspire aussi de l'explication théologique de saint Grégoire, date du siècle dernier seulement (*Decr. S. R. C.*, 21 *mai* 1863, *pro Casinensibus*).

(35) PAULUS WARNEFRIDUS, *Homilia in fest. S. Benedicti*, MABILLON, *Annales O.S.B.*, I, Lucæ, 1739, p. 622 a. Cf. *P. L.* 95, 1576 A-B.

raison entre saint Antoine, l'anachorète, et saint Benoît, qui tourne facilement à l'avantage de ce dernier [36] :

Antonius inter anachoretas eximius, animam Pauli eremitæ primi vidit ab angelis ad cælum ferri : sinceritas Patris Benedicti non solum sororis Scholasticæ spiritum in columbæ specie vidit scandere cælum, verum et Germani Capuani animam in sphæra ignea celsa penetrare polorum.

Aucune allusion donc au commentaire théologique que saint Grégoire avait ajouté à son récit. Tous ces auteurs semblent s'être très peu occupés de la question de savoir si saint Benoît vit l'essence de Dieu. Ils ne se sont pas demandé comment la vision du monde entier devient explicable. Le simple fait miraculeux leur suffit.

*
* *

Il faut attendre le XIIe siècle pour trouver un écho de l'explication de saint Grégoire. L'intérêt pour la théologie est alors éveillé et augmente de jour en jour. Les recherches se font partout, dans les monastères et dans les écoles, préparant ainsi l'admirable synthèse qui s'achèvera au XIIIe siècle. Deux moines évoquent, au cours de ce siècle de renaissance théologique, le texte et la pensée de saint Grégoire : Rupert de Deutz et saint Bernard.

Rupert de Deutz (†1129) le fait dans son commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu, à propos de la troisième tentation de Jésus. Le diable transporta le Sauveur sur une montagne très élevée et lui montra tous les royaumes du monde avec leur gloire (*Matth.* 4, 8). Comment faut-il entendre cette vision ? Il n'est pas possible que des yeux humains voient dans leur réalité tous les royaumes de la terre, quelque élevée que soit la montagne où le spectateur est placé. Le tentateur produisit donc une vision imaginaire,

(36) AIMOINUS, *Sermo in fest. S. P. Benedicti, P. L.* 130, 869 ; cf. ibid. 858.

fantastique du monde entier, vision toute différente de celle que le bienheureux Grégoire rapporte de saint Benoît. Rupert cite ici en substance tout le chapitre 35 des *Dialogues,* le miracle de la vision et le commentaire de saint Grégoire [37] :

Verum illa res admirationem habet aliam, quia, sicut iam dictum est, *animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura,* et quod ante illius sancti oculos collectus fuisse mundus dicitur, hoc egit cum homine omnipotens Deus, et non cælum et terra contracta est, sed videntis animus dilatatus est, qui in Deo raptus, videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. Cum hæc dicit, addens etiam hæc : In illa ergo luce, quæ exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quæ videntis animum quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstravit ; cum, inquam, hæc dicit, palam astruit, quia prospectus ille mentis magis quam oculorum fuit. Illud mirantes veneramur, quod egit cum homine omnipotens Deus.

L'intention de faire sienne la pensée de saint Grégoire est évidente chez Rupert. Il s'agit chez saint Benoît d'une vision mentale ; non seulement Dieu en est la cause efficiente : « hoc egit cum homine omnipotens Deus », mais il en est aussi l'objet. Ravi en Dieu et voyant, par conséquent, le Créateur, Benoît put voir le monde entier.

La vision de Dieu, selon Rupert, est une grâce que Dieu peut accorder librement à qui il veut. La nature humaine déchue ne peut pas arriver, par la voie ordinaire, à la vision de l'essence divine [38] :

Equidem mortalis homo, peccato primi parentis obscuratus atque infirmus factus, quamdiu vivit in hoc mortali corpore,

(37) Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore Filii hominis super Matthæum,* III, (in cap. 4). *P. L.* 168, 1379 C-D.

(38) Rupertus Tuitiensis, *De Trinitate et operibus eius, In Exod.,* IV, 40. *P. L.* 168, 739 A. Cf. ibid., Prologus : « Igitur adorandam sanctæ Trinitatis gloriam in hac peregrinatione quærentes, operum ipsius speculum sensibus nostris admovemus, ut quia pro conditione mortalitatis infirmos adhuc oculos in splendorem maiestatis eius figere non valemus, saltem opera eius contuentes in lumine eius aliquantulo sine errore ambulemus ». *P. L.* 168, 198 D.

Deum videre non potest, quippe cum nec angelum Dei Daniel sanctus videre sustinuit (cf. *Dan.* 8, 17-27).

Cependant, Dieu peut octroyer cette vision à qui il veut, ainsi qu'il fit à son élu, Moïse, comme nous l'apprenons de la sainte Ecriture... Moïse avait demandé à Dieu : *Ostende mihi gloriam tuam.* Et le Seigneur répondit : *Ego ostendam omne bonum tibi, et vocabo in nomine Domini coram te ; et miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* (*Ex.* 33, 18-19), comme s'il disait [39] :

Ego ostendam gloriam meam, ego ostendam omne bonum tibi, non cuivis, non pariter omni populo, pro quo petis, sed tibi, quem ego ex nomine novi, et vocabor in nomine Domini coram te, vocabor, inquam, id est, ostendam eandem gloriam in nomine Domini, in quo te novi, vocabor utique coram te, ut videas manifeste quod nunc vides per speculum et in ænigmate et ex parte cognoscis, et miserebor cui voluero, et clemens ero, in quem mihi placuerit, quia videlicet nulli quidquam debeo, quoniam omnium pater Adam in me peccavit, et proinde quidquid ostendero tibi vel cuilibet alii, gratiæ est, non debiti.

Saint Bernard († 1153) cite incidemment le texte de saint Grégoire dans un sermon sur les paroles de l'*épître aux Romains, Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Rom.* 1, 20). Au ciel l'homme verra Dieu directement, *non per speculum et in ænigmate, sed facie ad faciem.* Bien différente est la condition de la connaissance de Dieu que nous avons pendant cette vie terrestre [40] :

Interim vero opus habet humana anima velut quodam vehiculo creaturæ, ut ad cognitionem Creatoris assurgat : cum e contra longe beatius perfectiusque angelica natura in Creatore notitiam habet creaturæ. Ad quam nimirum excellentiam, licet ad modicum, rapta fuisse videtur anima illa beata, quæ collec-

(39) RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius, In Exod.*, IV, 40. *P. L.* 168, 739 B-C.

(40) S. BERNARDUS, *Serm. de diversis,* IX, 1, *P. L.* 183, 565 C-D.

tum sub uno solis radio mundum universum conspexit : de quo miraculo beatus papa Gregorius in *libro Dialogorum* scribens, « Videnti, inquit, Creatorem angusta est omnis creatura ».

La vision de saint Benoît est comparée à la connaissance des anges. Or les anges voient Dieu face à face, et en Dieu ils connaissent les créatures. Le Créateur a donc accordé à saint Benoît dans son ravissement pour un bref instant (ad modicum), la vision béatifique.

Saint Bernard fait-il ici une exception à son enseignement habituel ? [41]. Ailleurs, en effet, il dit de façon péremptoire, qu'aucun saint n'a vu et ne peut voir Dieu tel qu'il est [42] :

At talis visio non est vitæ præsentis, sed in novissimis reservatur... Et nunc quidem apparet quibus vult, sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest aut potuit in corpore hoc mortali ; poterit autem in immortali, qui dignus habebitur. Itaque videtur hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est.

C'est qu'il y a une différence entre la vision intuitive, dont jouissent les élus au ciel, et la vision directe que Dieu accorda à quelques privilégiés en cette vie, comme Moïse ou saint Paul. Cette vision est réservée, en tout cas, aux âmes contemplatives. Saint Bernard le dit en distinguant, dans la procession du dimanche des Rameaux, quatre catégories de figurants : ceux qui précèdent le Seigneur, ceux qui le suivent, ceux qui le portent et, enfin, ceux qui lui adhèrent, les contemplatifs. Les trois premières catégories ne peuvent voir sa face [43].

Qui vero adhærent ipsi, aliquando videre possunt, sed raptim et non continue nec plene dum adhuc sunt in via.

---

(41) C'est l'avis de dom C. Butler, *Western Mysticism*, pp. 175-176.

(42) S. Bernardus, *Serm. in Cant.*, XXXI, 2. *P. L.* 183, 941 A.

(43) S. Bernardus, *Serm. in Dom. Palmarum*, II, 7. *P. L.* 183, 259 C-D. Cf. *Serm. in Cant.*, XXXIII, 6, et XXXIV, 1. *P. L.* 183, 954 et 959.

Attamen quantum ad alios, ipsi magis facie ad faciem eum vident, iuxta quod item de Moyse scriptum est, quia ceteris quidem prophetis per visiones et somnia, Moysi vero facie ad faciem loquebatur. Quantum ad plenam sane visionem, nec ipse Moyses, dum viveret in hoc mundo, impetrare potuit faciei ipsius visionem ; quia, sicut ipse ait : *Non videbit me homo et vivet* (*Ex.* 33, 23).

Il faut donc conclure que la vision de Dieu qui fut accordée à saint Benoît, fut, selon saint Bernard, du même genre que celle qu'eut Moïse. C'était une vision directe, c'est-à-dire sans l'intermédiaire des créatures, inférieure cependant à la vision béatifique du ciel, parce que moins « pleine » et surtout, parce qu'elle ne dura qu'un court moment.

*
* *

Avec le XIIIe siècle l'intérêt pour le récit de saint Grégoire augmente considérablement. Les maîtres scolastiques veulent savoir avant tout si saint Benoît a vu vraiment l'essence de Dieu, et ils s'efforcent de résoudre cette question — qui est insoluble, comme nous l'avons dit — à la lumière de leur système théologique. Ne nous étonnons pas de ne pas les voir distinguer la partie « historique » des *Dialogues* et l'explication théologique que saint Grégoire y ajoute. Conformément à leur méthode, les scolastiques regardent le chapitre entier comme la parole de saint Grégoire, ayant le poids que lui confère son autorité de saint, de père et de docteur de l'Eglise.

Lorsque saint Thomas d'Aquin en vint à traiter de la vision de saint Benoît, sa doctrine théologique était depuis longtemps nettement définie. Trois fois déjà — dans les Questions disputées *De veritate,* 10, 11, dans la *Somme théologique,* I, 12, 11 et dans la *Somme contre les Gentils,* III, 47 — il avait traité le problème en général : est-il possible à un homme vivant ici-bas de voir l'essence de Dieu ? Si le saint docteur répond par la négative, ce n'est pas qu'il accueille dans son anthropologie ce pessimisme que nous

avons rencontré chez saint Grégoire, et selon lequel l'incapacité de s'élever si haut provient du péché originel. Saint Thomas applique dans cette question, avec son admirable sens de la logique, la doctrine aristotélicienne de la connaissance. L'âme humaine dans son état d'union au corps ne connaît que par abstraction des choses sensibles. Etant elle-même esprit uni à la matière, elle connaît le spirituel qu'elle abstrait du matériel : la forme (species) ou similitude des choses. Elle connaîtra, par conséquent, tout ce que ces *species* sont capables de représenter. Ainsi Dieu est connu indirectement, par raisonnement, en tant que cause de la créature. Mais aucune *species*, entité créée et donc essentiellement limitée, n'est capable de représenter l'essence infinie de Dieu [44]. Par suite, une connaissance de Dieu donnée par une similitude créée ne pourra jamais être la vision de l'essence divine.

Pour qu'une âme soit capable de voir Dieu dans son essence, il faut qu'elle soit séparée de son corps. Alors seulement, confortée par une lumière infuse surnaturelle, le *lumen gloriae*, elle pourra s'élever directement au suprême intelligible qu'est l'essence increée, sans l'interposition d'une *species* quelconque. C'est le cas des âmes bienheureuses dans la patrie céleste. Cependant, Dieu peut aussi, par miracle, accorder la vision de son essence à une âme dans cette vie. Mais la hauteur de l'objet contemplé est telle que l'attention de cette âme en est totalement absorbée. L'âme ainsi élevée devra, par conséquent, être privée de l'usage de toutes ses autres facultés et se trouver dans l'état que décrit saint Paul en disant : *Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit* (II *Cor.* 12,2). C'est le phénomène mystique du rapt [45].

(44) S. Thomas Aq., *Sum. Theol.*, I, 12, 2 et 9.

(45) Outre les textes déjà cités, cf. *Sum. Theol.*, II II, 175, surtout a.4 ; *De Veritate*, 13, surtout a.4 ; *Super II Cor.*, cap. 12, lect. 1, fin. ; *Expos. in Evang. Ioan.*, cap. 1, lect. 11, n. 1.

Séparation réelle du corps ou abstraction totale de la vie sensitive, l'une ou l'autre est requise comme condition de la vision de Dieu. Saint Thomas emprunta ces conceptions, qui s'harmonisent parfaitement, du reste, avec sa philosophie, à saint Augustin [46], qui, lui aussi, bien que sur une autre base philosophique, posait ces conditions à la vision directe de l'essence divine.

Cet exposé de saint Thomas était arrêté depuis longtemps et connu du public intellectuel, lorsque, pendant le carême 1269, dans une dispute quodlibétique, quelqu'un vint lui poser la question « Utrum beatus Benedictus viderit divinam essentiam » [47]. La question était appuyée de textes tirés de l'explication théologique de saint Grégoire qui, nous l'avons dit, est entièrement pour une réponse affirmative : « Animæ videnti Deum angusta fit omnis creatura ». Or, voir Dieu, c'est voir l'essence divine. Saint Grégoire ajoute, du reste, que saint Benoît « totum mundum vidit in divino lumine » ; mais la lumière ou la *claritas* de Dieu n'est autre que sa nature, d'après le mot de saint Grégoire, reçu dans la *Glose* [48]. Donc, saint Benoît a vu Dieu dans son essence.

(46) « Nemo videns (Deum) vivet vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, *utrum in corpore an extra corpus sit* (II *Cor.* 12, 2), cum in illam rapitur et subvehitur visionem ». *De Genesi ad litteram,* XII, 27, 55. *P. L.* 34, 477-478. — « Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est : *Nemo potest faciem meam videre et vivere* (*Ex.* 33, 20) ; quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur ; et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam ». *Epist.* 147, *ad Paulinam, De videndo Deo,* 13. *P. L.* 33, 610. — Cf. C. BUTLER, *Western Mysticism,* pp. 78 sv.

(47) S. THOMAS AQ., *Quodl.* I, 1.

(48) *Glossa ordinaria* (*Ex.* 33, 20). *P. L.* 113, 290. Pour saint Grégoire, cf. note 20.

L'ancien disciple du Mont-Cassin ne se laisse pas impressionner. Il oppose le texte de l'Evangile de saint Jean : *Nemo Deum vidit umquam* (1,18), que la Glose commente avec les paroles de saint Grégoire : « Nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest »[49], et il explique : *Le corps corruptible appesantit l'âme* (*Sap.* 9, 15) ; or, voir Dieu dans son essence est la plus haute élévation de l'esprit humain ; il est donc impossible à cet esprit, tant qu'il est uni à la chair, de voir l'essence divine. Puis, citant saint Augustin[50], saint Thomas expose les deux conditions qui permettent à une âme humaine de voir Dieu : séparation réelle du corps après la mort de l'homme et abstraction des sens. Or, saint Benoît n'était pas mort quand il eût sa vision ; il n'était pas non plus privé des sens, puisque durant la vision, il appela son ami Servandus pour qu'il jouît du même spectacle. Il faut donc conclure que saint Benoît ne vit pas l'essence de Dieu. Les mots de saint Grégoire, « animæ videnti creatorem angusta fit omnis creatura », ont ici un sens proportionnel. De même que ceux qui voient Dieu par essence, voient en lui toute chose créée et sont convaincus de la petitesse de la créature, ainsi saint Benoît, grâce à la lumière divine, vit quelque chose de plus que les hommes ne voient communément[51]. Quand à l'expression « lumière de Dieu », il faut distinguer. Parfois elle signifie la nature de Dieu elle-même,

(49) *Glossa ordinaria. P. L.* 114, 358.

(50) Voir note 46.

(51) Dès son *Commentaire sur les Sentences* saint Thomas avait cité ce texte, sans parler toutefois de saint Benoît, dans la question : « Utrum sancti Deum videntes omnia videant quæ Deus videt » *IV Sent.*, d. 49, 2, 5, obi. 4 (= *Suppl.*, 92, 3, obi. 4). Il revient encore *De Veritate*, 8, 4, obi. 9. Il est souvent mis en rapport avec cet autre texte de saint Grégoire : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ». *Dial.*, IV, 33, par exemple : *IV Sent.*, d. 49, 2, 5, obi. 2 (= *Suppl.*, 92, 3, obi. 2) ; *C. Gent.*, III, 59 ; *De Veritate*, 8, 4, obi. 8.

d'autres fois une illumination dérivée de Dieu. C'est dans ce dernier sens que saint Grégoire en parle ici.

Saint Thomas, en pleine possession des principes théologiques qui dirigent toute son œuvre, déduit sa conclusion avec une parfaite tranquillité et une sûreté absolue et, il faut le dire, en toute rigueur de conséquence. Il peut sembler étrange qu'il cite saint Augustin en lui attribuant les paroles de saint Grégoire : « nisi huic vitæ mortali funditus intereat [52] ; saint Grégoire n'a pas eu l'intention de parler, à cet endroit, de la mort réelle ; la suite de sa phrase « ne iam eius amore teneatur », le montre suffisamment. Saint Thomas entend d'ailleurs ce texte de saint Grégoire, en un autre passage, de la privation de la vie sensitive dans le rapt [53]. Peut-être ne faut-il donc voir ici qu'une confusion de deux textes due à la citation libre.

Saint Thomas traita notre problème encore une seconde fois, dans la *Somme théologique*. En parlant de la vie contemplative il en arrive à la question : « Utrum vita contemplativa secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ » [54]. La troisième objection est tirée des *Dialogues*, de cette partie du chapitre 35 qui forme l'explication de saint Grégoire : « Pour l'âme qui voit le Créateur, toute créature est étroite ». On en conclut : L'homme de Dieu, Benoît, ne pouvait avoir sa vision que dans la lumière de Dieu. La réponse de saint Thomas est la même que dans son *Quodlibet* : Du texte de saint Grégoire il ne résulte pas que Benoît vit Dieu dans son essence. Mais

(52) « Huic vitæ funditus moritur, ne iam eius amore teneatur ». *Moralia*, XVIII, 54, 89. *P. L.* 76, 93 ; cf. note 27.

(53) « Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant ; unde subiungit : *Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur* ». *De Veritate*, 10, 11, ad 2. Cf. *De Veritate*, 13, 4, ad 2.

(54) S. THOMAS AQ., *Sum. Theol.*, II II, 180, 5. Cf. G. TURBESSI, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma, 1944, pp. 131 sv.

Grégoire voulut montrer que, toute créature étant étroite pour celui qui voit Dieu ,il est évident que Benoît put avoir une vision extraordinaire grâce à une illumination divine. C'est pourquoi Grégoire ajoute : « Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est ».

*
* *

Saint Bonaventure ne mentionne pas la vision de saint Benoît dans son *Commentaire sur les Sentences*. Ce n'est que longtemps après avoir assumé la charge de ministre général de l'ordre des Frères Mineurs qu'il en parla, dans ses *Collationes in Hexaëmeron* [55], suite de sermons donnés en 1273 à l'université de Paris. Le texte se lit à la *Collatio* 20, consacrée à la contemplation :

> Anima beati Benedicti bene fuit contemplativa, quæ totum mundum vidit in uno radio solis. Non multum studuerat ipse nec libros habebat, quia decimo tertio anno mundum dimiserat et latitabat inter fruteta cum bestiis, sicut una fera ; unde etiam pastores crediderunt eum feram. Et ut dicit Gregorius, mundus non fuit coangustatus in uno radio solis, sed eius animus fuit dilatatus, qui vidit omnia in illo cuius magnitudine omnis creatura angusta est et parva et modica.

Tous les auteurs, qui citent ce passage — et ils sont nombreux [56] —, sont unanimes à dire que saint Bonaventure admettait chez saint Benoît la vision de l'essence de Dieu. Or, il n'en est rien. Isolé, le texte semble bien dire ce que saint Grégoire avait l'intention d'exprimer : qu'en

(55) S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, 20, 7. *Opera omnia*, V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, p. 426 b. Cf. P. GLORIEUX, *La date des Collationes de S. Bonaventure. Archivum Francisc. Histor.*, 22, 1929, pp. 257 sv. Une autre recension des *Collationes* a été éditée par le P. F. Delorme dans la *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, VIII, Ad Claras Aquas (Quarrachi), 1934, p. 225. — Tous les auteurs qui rapportent ce texte, citent le titre de l'ouvrage d'après quelques anciennes éditions, *De luminaribus Ecclesiæ*.

(56) Voir la IIIe partie de notre étude.

Dieu seulement Benoît pouvait voir le monde entier. Mais replacé dans le cadre de la doctrine du Docteur Séraphique, il a un tout autre sens.

Saint Bonaventure distingue, en effet, quatre modes de connaître Dieu [57] : par la foi, par contemplation, par apparition et par vision directe. Dans la connaissance due à la foi, Dieu n'est pas présent directement au croyant, mais à celui dont le croyant reçoit le témoignage, au Verbe révélateur. Dans la contemplation, Dieu lui-même est présent au saint qui le contemple, mais « in effectu proprio », dans une grâce excellente, donc toujours dans un don créé, et sa présence est d'autant plus sensible que l'homme sent davantage en lui l'effet de la grâce, ou qu'il sait mieux aussi considérer Dieu dans les créatures extérieures. Dans une apparition, Dieu est présent à l'homme « in signo proprio », comme Dieu apparut à Abraham dans une créature qui le figurait (*Gen.* 18, 1), ou comme le Saint-Esprit apparut sous forme de colombe. Dans la vision directe, enfin, Dieu est présent dans sa lumière et en lui-même, et il est vu face à face ; c'est la vision béatifique, récompense de tous les mérites. Et le saint docteur d'ajouter [58] :

Unde si quæ auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in præsenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendæ quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur... ; nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur.

Or, le rapt est un phénomène mystique exceptionnel,

---

(57) Dans la question : « Utrum Adam in statu innocentiæ ita cognoverit Deum sicut Deus in statu gloriæ cognoscitur ». *II Sent.*, d. 23, 2, 3, concl. Ed. minor, II, Ad Claras Aquas (Quarrachi), 1938, p. 564 b.

(58) S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 23, 2, 3, concl. Ed. min., II, p. 563-564.

plus extraordinaire que l'extase, dont il diffère [59]. Il s'agirait donc de voir, si, selon saint Bonaventure, saint Benoît a subi le rapt au moment de sa vision. Bien que saint Grégoire tende à prouver que ce phénomène mystique s'est produit, rien dans le texte de l'Hexaëmeron ne nous autorise à croire que saint Bonaventure interprète de même la vision du patriarche des moines. Tout le contexte, au contraire, nous force à conclure que le Docteur Séraphique considère la vision de saint Benoît comme une connaissance « par contemplation » : non seulement tout le sermon 20 est consacré à la contemplation, mais l'âme de saint Benoît est présentée comme modèle d'une âme contemplative, « anima beati Benedicti bene fuit contemplativa ». Benoît a donc vu Dieu dans une grâce excellente, mais non pas face à face. Les objets qu'il a contemplés, le monde entier ramassé comme dans un rayon de soleil, l'âme de l'évêque Germain transportée au ciel dans un globe de feu et les anges, il les a vus en Dieu. Toute connaissance intellectuelle de l'homme, même celle d'ordre purement naturel, se fait, d'après saint Bonaventure, en Dieu ou dans la lumière divine, sans que pour cela Dieu soit vu directement de l'homme [60]. Mais dans l'état de misère où l'homme est actuellement plongé par suite du péché originel [61], cette illumination divine ne lui est accordée que de façon obscure. La grâce en purifiant l'homme de la déformation amenée par le péché, le rend capable d'atteindre la lumière ou les idées divines de façon claire, mais toujours seulement « in speculo

(59) Cf. S. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, 3, 30. *Opera omnia*, V, p. 348 a ; *III Sent.*, d. 35, un., 1, concl. Ed. min., III, p. 779 a. L'extase n'est pas à proprement parler une connaissance intuitive, mais plutôt une expérience de Dieu. Cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure. Etudes de Philosophie médiévale*, 4, Paris, 1929, p. 442.

(60) Cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, pp. 372-387.

(61) Chez saint Bonaventure nous retrouvons de nouveau le pessimisme grégorien, ou augustinien, au sujet de la nature humaine déchue ; cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, pp. 113 sv.

et in ænigmate ». A une âme pure, comme était celle de saint Benoît, en qui la chair et les facultés inférieures étaient entièrement assujetties à la raison, Dieu accorde cette « grâce excellente », la contemplation ; par cette grâce l'âme perçoit encore plus clairement Dieu « in effectu proprio », soit en elle-même, miroir entièrement pur, soit dans les créatures extérieures.

*
* *

Toute différente est la conclusion à laquelle arrive un autre théologien franciscain, Matthieu d'Aquasparta [62]. Sans être un disciple direct de saint Bonaventure, il en subit cependant l'influence doctrinale. A Paris, en effet, il eut comme maîtres des hommes formés par le Docteur Séraphique, et, au cours de son séjour d'études à l'université, il assista vraisemblablement aux sermons que celui-ci prêcha sur l'Hexaëmeron [63]. Ses questions disputées *De cognitione* [64], qui datent de 1277-78, année de sa maîtrise à l'université de Paris, contiennent une psychologie de la connaissance et de certains phénomènes mystiques. C'est là qu'il parla de la vision de saint Benoît.

La septième question de cette série présente le problème de la possibilité de voir Dieu dans son essence pendant cette vie : « Utrum intellectus in statu viæ possit tantum elevari per donum gratiae, quod videat Deum per

---

(62) Sur cet auteur, voir FR. MATTHÆI AB AQUASPARTA O. F. M., *Quæstiones disputatæ de gratia*, cum introductione critica cura P. V. Doucet O. F. M. *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, XI, Ad Claras Aquas (Quarrachi), 1935.

(63) V. DOUCET, l. c., p. XVI, note 4.

(64) FR. MATTHÆI AB AQUASPARTA O. F. M., *Quæstiones disputatæ selectæ*. Tom. I. *Quæstiones de fide et de cognitione. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, I, Ad Claras Aquas (Quaracchi). 1903.

essentiam » [65]. Matthieu distingue : selon la voie ordinaire (de lege communi) et uniquement à l'aide du don habituel de la grâce sanctifiante, quelque élevée qu'elle soit, il n'est pas possible à l'homme de voir Dieu en cette vie. Le sujet est trop faible ; l'objet, la lumière incréée, bien qu'intelligible en elle-même et même la raison de toute intelligibilité [66], est disproportionné à l'intelligence de l'homme ; la grâce sanctifiante elle-même ne dispose pas à la claire vision de Dieu ; enfin, le corps appesantit l'âme en cette vie. Mais par un privilège spécial et grâce à un don infus extraordinaire l'homme peut arriver, même pendant cette vie terrestre, à contempler Dieu face à face, dans son essence. Ainsi Moïse et saint Paul, de qui les saintes Ecritures nous disent qu'ils ont obtenu ce privilège. En effet, la toute-puissance de Dieu, qui peut tout ce qui n'implique pas contradiction, peut guérir les faiblesses de l'âme, neutraliser ses tendances contraires. L'intelligence humaine, en tant qu'image de Dieu, est ordonnée à la vision béatifique ; Dieu peut donc l'y élever en cette vie, en assoupissant momentanément les actes des facultés inférieures. L'ordre surnaturel de la grâce, enfin, peut par un don spécial parfaire la nature humaine en vue de cette vision sublime. Il faut donc affirmer sans hésiter que l'intellect humain peut dans cette vie, par un don spécial, une grâce extraordinaire, être élevé à voir Dieu dans sa clarté [67]. Ce don surnaturel extraordinaire ne saura jamais être un don habituel permanent, car tel est le privilège exclusif des bienheureux au paradis, mais il sera seulement un don transitoire, concédé momentanément dans le rapt ou l'extase (qui sont

(65) Ed. c., p. 363.

(66) Matthieu d'Aquasparta, comme saint Bonaventure, explique la connaissance intellectuelle par illumination.

(67) « Asserendum est ergo indubitanter, per speciale donum et gratiæ influxum intellectum posse elevari ad Deum in sua claritate videndum ». Ed. c., p. 373.

identiques) [68]. Il n'est donc pas en contradiction avec l'état de vie terrestre, bien que, au moment de l'extase, il porte le privilégié qui en jouit à dépasser cet état.

Matthieu fait remarquer encore très justement, que ce don, étant extraordinaire — une *gratia gratis data* — n'est pas un signe de la sainteté du personnage qui l'obtient. Il est possible qu'un homme très saint, ayant la grâce sanctifiante à un degré éminent, ne reçoive pas, de toute sa vie, ce privilège, tandis qu'un autre, avec une grâce sanctifiante moindre, l'obtiendra [69].

La question de principe étant résolue, Matthieu en vient, dans la question suivante, à traiter d'une condition nécessaire à cette surélévation extraordinaire : il faut qu'au moment du rapt l'âme humaine soit privée de l'usage des facultés sensitives [70]. Eu égard à la puissance surnaturelle, qui est la cause de la surélévation, on ne saura dire que la privation des sens soit nécessaire de nécessité absolue. Car la puissance divine étant toute-puissance, peut produire tout effet qui n'implique pas contradiction. Or, voir Dieu face à face grâce à un don extraordinaire et avoir en même temps l'exercice actuel des facultés sensitives, n'est pas contradictoire.

(68) En parlant de la vision de saint Benoît, Matthieu dit : « In illa ecstasi sive raptu ». Ed. c., p. 391 ; cf. q. 9, contra, 2 : « Ecstasis idem est quod raptus ». Ed. c., p. 398.

(69) « Quamvis autem hoc non possit de lege communi et per gratiæ habitum, potest de privilegio speciali et per specialem influxum sive donum. Hoc ideo dico, quoniam, ut puto sine præiudicio, aliqui ampliorem et maiorem habitum gratiæ habentes ad hanc contemplationem non sunt elevati, et aliqui minorem gratiæ habitum habentes per aliquod speciale donum vel influxum ad hanc contemplationem provecti sunt ». Ed. c., p. 371.

(70) « Utrum intellectus possit elevari ad videndum divinam essentiam sine raptu, sive alienatione ab actibus sensitivis ». Ed. c., pp. 379-393.

Nous nous trouvons ici dans une psychologie bien différente de la psychologie thomiste. La communication extraordinaire de la vision de Dieu se fait, selon saint Thomas, entièrement en dehors de la vie sensitive, et elle implique, par conséquent, pour lui, de toute nécessité, la privation totale de l'usage des sens. Toute connaissance intellectuelle normale requiert, au contraire la collaboration de la vie sensitive. Les présupposés sont différents dans la psychologie bonaventurienne, à laquelle souscrit Matthieu d'Aquasparta. Selon ces maîtres franciscains une grande partie de notre activité intellectuelle se passe du concours des sens, puisqu'elle se fait par une illumination de Dieu, et elle n'empêche cependant pas l'exercice actuel de la vie sensitive. Par là-même, il devient moins manifeste que l'illumination extraordinaire provenant d'un don surnaturel qui accorde la vision de Dieu, rende impossible tout usage des sens.

Quoi qu'il en soit, la surélévation de l'âme humaine dans le rapt exige ordinairement — s'il est permis de parler ainsi à propos d'un phénomène qui de sa nature est extraordinaire — la suspension momentanée de la vie sensitive. L'objet de la vision, l'essence et la vie intime de Dieu, est si sublime, que l'âme ne peut s'occuper en même temps des choses inférieures. L'acte de la vision réclame toute l'attention du sujet qui ne peut dévier vers les sens ; il est tout pur et ne saura comporter des images sensibles d'ordre inférieur. L'état du rapt exige une quiétude absolue qui ne souffre pas de dérangement de la part des sens. Une dernière raison est tirée d'une loi psychologique selon laquelle, lorsqu'une faculté de l'âme est en activité intense, les autres sont comme suspendues de leurs fonctions. Or, la vision de l'essence divine est l'activité la plus intense qu'un intellect créé puisse avoir.

Voici que se pose maintenant à Matthieu d'Aquasparta le cas de saint Benoît, tel qu'il est rapporté dans les *Dialo-*

gues de saint Grégoire [71]. Le saint patriarche vit bien l'essence de Dieu, comme il résulte clairement de l'explication que Grégoire ajoute, à la demande du diacre Pierre. Il eût en même temps l'usage de ses facultés sensitives, puisqu'il appela son hôte Servandus pour avoir un témoin du miracle. Ne jouissait-il donc pas du privilège de voir Dieu, sans être privé de l'usage de ses sens ?.

Dans la réponse [72], Matthieu concède, sur l'autorité de saint Grégoire, que saint Benoît fut élevé à la vision de l'essence divine. Cependant, dans la vision il distingue deux moments successifs : il se produisit d'abord une extase ou un rapt, qui ne dura qu'un instant, pendant lequel le saint vit Dieu et en Dieu le monde entier. Pendant cette sublime vision momentanée Benoît fut ravi en Dieu et donc privé des facultés sensitives. Ensuite seulement, revenu à lui-

---

(71) C'est la 9e objection : « Item, Gregorius in *II° libro Dialogorum*, cap. 14, narrat, quod, cum beatus Benedictus staret in oratione, *vidit lucem quandam fusam de cælo, ex qua nox sicut dies claruit ;* et post dicit, quod illa visione *totus mundus sub uno solis radio collectus ante oculos eius adductus est.* In illa nihilominus visione vidit animam Germani, Capuani episcopi, ferri in cælum. *Ad istud autem tantum miraculum volens sibi testem adhibere, vocavit quendam diaconum, nomine Servandum, qui vidit adhuc unam illius lucis particulam.* Ergo beatus Benedictus simul fuit elevatus a visione Dei et simul habuit visum sensuum, quia fratrem vocavit. Ne autem dicatur, quod Deum tunc non vidit, obviat Gregorius capitulo sequenti respondens Petro quærenti, quomodo potuit hoc fieri ; et dicit, quod *animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quantumlibet enim parum de illa luce aspiciat, breve fit ei omne, quod creatum est, et dilatato sinu mentis, supra totum mundum fit* ». Ed. c., p. 382.

(72) « Ad 9m dicendum, quod beatus Benedictus fuit elevatus usque ad contuitum divinæ essentiæ, ut videtur Gregorius insinuare in illa ecstasi sive raptu ; dico, tamen, quod visio divinæ essentiæ momentanea exstitit et modicum fuit in ea immoratus ; in illo autem momento totum mundum sub se conspicere potuit, dum autem fuit in illa visione, pro illo momento fuit abstracta mens eius ab omni actu virium sensitivarum, nec tunc aut vidit aut vocavit diaconum, sed visione elapsa quia adhuc remanserat lux corporea, in qua vidit animam illius sancti episcopi ferri in cælum, ad testimonium miraculi vocavit illum suum diaconum Servandum ». Ed. c., pp. 391-392.

même, il jouit de la vision sensible d'une lumière corporelle, au cours de laquelle il vit l'âme de l'évêque Germain transportée au ciel par les anges dans un globe de feu. Ayant récupéré l'usage de ses sens, il appela Servandus pour qu'il fût témoin du miracle.

Matthieu d'Aquasparta est donc le premier théologien scolastique qui admette chez saint Benoît la vision de Dieu dans son essence, conformément à l'intention de saint Grégoire. Il est le premier aussi qui distingue dans son explication une succession de deux visions, l'une, vision sensible d'une éclatante lumière corporelle, l'autre, vision purement intellectuelle, au cours de laquelle Benoît eut pour un bref instant le privilège de voir Dieu. Cette distinction de deux visions successives, qui, comme nous l'avons vu, ne rentre pas dans l'intention de saint Grégoire, sera reprise plus tard par tous les théologiens qui admettront chez saint Benoît la vision de Dieu.

*
* *

Plusieurs auteurs scolastiques s'en tiennent uniquement au récit « historique » de la vision de saint Benoît, sans entrer dans le détail du commentaire théologique qu'en a fait saint Grégoire. Pour eux la question de la vision de Dieu ne se pose pas chez le patriarche des moines ; la vision qu'il a eue, était, ainsi qu'il le raconta lui-même, une vision extraordinaire du monde.

Saint Albert le Grand adopte cette position dans son *Exposition de l'Evangile de saint Jean* [73]. En commentant le verset *Deum nemo vidit umquam* (1,18), il parle des différentes façons de voir Dieu. L'intellect humain dans notre condition présente n'est plus pur, comme l'était celui du

---

(73) S. ALBERTUS MAGNUS, *Expositio in Evang. sec. Ioan.*, cap. 1, v. 18. *Opera omnia*, éd. Borgnet, XXIV, Paris, 1899, p. 55 a.

premier homme avant le péché ; il est comme couvert d'un nuage (obnubilatus) par suite du péché originel, et le péché actuel l'entoure de ténèbres. Certains hommes arrivent par leurs efforts personnels et avec l'aide de la grâce (habitu et studio et exercitio gratiæ) à percer le nuage et à se traîner à la lumière, qu'ils perçoivent au moins médiatement (cum medio videt quod conforme est lumini). Quelques âmes privilégiées arrivent plus haut :

Aliquis intellectus ad theophanias divinas virtute Dei est elevatus. Theophania autem vocatur lumen maius lumine gratiæ, in quo intellectus videt divina : sicut legitur de beato Benedicto, de quo dicit Gregorius, quod in quodam globo luminis ostendit sibi Deus totum mundum. Et hoc modo vidit Moyses.

Il s'agit ici, pour Albert le Grand, d'une vision extraordinaire. Elle se fait dans une lumière divine, c'est-à-dire une lumière qui est un effet de Dieu et non la lumière increéée. C'est la même vision qui, d'après saint Bonaventure, se fait « in gratia excellenti », ou, d'après saint Grégoire le Grand, « in imagine et similitudine ». Qu'il ne s'agisse pas ici de la vision intuitive de l'essence divine, saint Albert nous le montre bien dans la suite :

Aliquis autem intellectus confortatur habitu gloriæ : sive raptim in hac vita (quamvis tunc non vivat vita sensuum, sed beatorum), sive etiam post mortem in beatitudine : et illi vident Deum ut est.

Ce degré supérieur comporte, cette fois, la vision directe de Dieu, qui est le partage des bienheureux dans la patrie céleste. Ici-bas ce privilège n'est accordé qu'exceptionnellement, dans le rapt, qui élève l'homme au-dessus de la vie des sens en lui accordant momentanément la condition des bienheureux.

Henri de Gand [74], un des grands théologiens de la fin

(74) Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Etudes de Philosophie médiévale,* 25, Paris, 1938.

du XIIIe siècle, a la même opinion sur la vision de saint Benoît. Dans la question : « Utrum contingat hominem aliquid scire sine divina illustratione »[75], où le maître gantois expose sa théorie de la connaissance, synthèse d'aristotélisme et de platonisme[76], il explique qu'une illumination divine est requise pour la connaissance du vrai. Cependant la lumière divine ne peut être vue par l'homme sans une grâce spéciale[77] :

Et quod in hac vita videri non potest (divinum exemplar), verum est, nisi per donum gratiæ specialis, qua homo per raptum a sensibus abstrahitur, quomodo Moyses et Paulus Deum viderunt in hac vita per essentiam, ut dicit Augustinus, *De videndo Deum*, ad Paulinam, et quomodo beatus Benedictus sub uno radio vidit totum mundum, ut dicit Gregorius in *Dialogis*, quia cum ad ipsius divinæ naturæ exemplar videndum non potest attingere homo ex puris naturalibus sine speciali divina illustratione, neque ad sciendum aliquam veritatem in creaturis aspiciendo ad ipsam.

Henri de Gand fait ici une distinction nette entre la vision de Moïse et de saint Paul, d'une part, et celle de saint Benoît, de l'autre. Moïse et saint Paul eurent la vision de l'essence divine, d'après le témoignage de saint Augustin ; saint Benoît eut une merveilleuse vision du monde. Celle-ci, tout comme celles de Moïse et de saint Paul, n'eut lieu que par une grâce spéciale, dans le rapt, qui comporte la privation momentanée des facultés sensitives.

***

Au début du XIVe siècle, la question de savoir, s'il est possible à un homme pendant cette vie de voir Dieu dans son essence, revient fréquemment dans la littérature quod-

(75) HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa [quæstionum ordinariarum]*, art. I, q. 2, Ferrariæ, 1646, p. 8 sv.

(76) Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 6.

(77) HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa*, art. I, q. 2, n. 20, Ferrariæ, 1646, p. 14.

libétique [78], mais il est très rare que l'exemple de saint Benoît soit cité. Nous avons relevé une mention du texte de saint Grégoire dans le fameux recueil de Prosper de Reggio, conservé à la Bibliothèque Vaticane, cod. Vat. lat. 1086 [79] ; la question, qui semble devoir être attribuée à Bertrand de la Tour [80], est ainsi formulée : « Utrum visio divinæ essentiæ possit communicari viatori ». Nous y lisons (fol. 118 vb) :

Dico ergo, quod si accipitur viator secundo modo (i. e. non habens usum sensuum) et visio in transitu, dico quod potest communicari, quia fuit communicata Adam in illo sopore, et

(78) Nous avons, à l'aide des deux volumes de P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, examiné les questions suivantes qui discutent le sujet sans parler de saint Benoît (entre parenthèses nous mettons les manuscrits ou les éditions consultées) :

ARNOULD DE LIÈGE, *Quodl.* I, 6 : « Utrum intellectus viatoris possit elevari ad Deum cognoscendum absque hoc quod abstrahatur a sensibus ». (Edité comme IXe Quodl. de Hervé Nédellec, Venise 1513).

FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Quodl.* I, 5 : « Utrum Deus possit revelare suam essentiam intuitive alicui viatori ». (Ed. Venise 1519).

JEAN DU MONT S. ELOI, *Quodl.* I, 2 : « Utrum viatori manenti tali possit communicari visio Dei intuitiva ». (Vat. lat. 1086, f. 127).

PIERRE DE S. DENYS, *Quodl.* I, 3 : « Utrum viator manens viator possit de Deo habere cognitionem abstractivam et intuitivam » (Vat. lat. 1086, f. 111v).

VITAL DU FOUR, *Quodl.* I, 3 : « Utrum viator in quantum viator aliquo dono gratiæ potest elevari ad videndum Deum per essentiam » (Ed. F. Delorme, *La France Franciscaine* 18,1935, 105-144.

Quodl. anonyme XVII, 4 : « Utrum aliquis existens in vita præsenti possit videre Deum eo modo quo beati vident ». (Vat. lat. 982, f. 102).

Reste à vérifier : RAYMOND BÉQUIN, *Quodl.* I, 2 : « Utrum intellectus viatoris possit aliqua virtute pertingere ad claram et evidentem essentiæ divinæ cognitionem ».

(79) Cf. A. PELZER, *Codices Vaticani latini*, II, Vaticano, 1931, pp. 654-683. Id. *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le ms. lat.* 1086 *de la Bibliothèque Vaticane, Rev. Néoscol. de Phil,* 30, 1928, 316-358. P. GLORIEUX, *A propos de Vat. lat.* 1086. *Le personnel enseignant de Paris vers* 1311-1314, *Rech. Théol. anc. et méd.*, 5, 1933, 23-39.

(80) Cf. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, II. *Bibliothèque Thomiste*, 21, Paris, 1935, p. 68.

Moysi et Paulo, ut dicit Augustinus *ad Orosium*, et credo quod Virgini et multis aliis. Item Gregorius, *II° Dyalogorum*, videtur dicere quod fuit communicata beato Benedicto.

Le résumé est vraiment trop succinct pour que nous puissions nous rendre compte de l'opinion de l'auteur.

L'auteur des *Institutiones* [81], longtemps attribuées à Jean Tauler O. P. (†1361), cite également comme exemple le cas de saint Benoît, au chapitre 12 : « De interiori suprema resignatione et excessu in Deum, per quem spiritus omnino in Deum immergitur, unusque cum illo efficitur, in vera paupertate et suiipsius nihilipensione [82] ».

In hoc interiori spiritus incremento omnis externa creaturarum cedit consideratio. Quanto namque Deus spiritui fit magnus, tanto omnes ei creaturæ decrescunt ac evanescunt. Denique in hac luce gloriosus Pater Benedictus totum mundum velut sub uno solis radio ante se adductum vidit. Hic amor omnis creaturarum exuitur : atque in hoc supermirabili spiritus miraculo, ubi ipse supra omnem sensuum ac intellectus capacitatem a Deo in admirabilem lucem suam deducitur rapiturque, ita ut supra naturam et etiam supra seipsum, extra id quod factus est, in quandam deiformitatem elevetur : ibi plane spiritus præ lumine absque luce, præ cognitione absque cognitione, et præ amore absque dilectione efficitur, non quod absque dilectione sit, sed in sua cognitione, ubi contemplationis oculum ad sese reflectit, omnis ei essentia, vita, vires, cognitio, amorque suus, nimis parva videntur ad summum Deum comprehendendum.

Ce texte fut souvent cité par des auteurs du XVII[e] siècle comme témoignage de la vision intuitive chez saint Benoît. Nous laissons à de plus habiles que nous le soin de décider quel est le vrai sens des paroles du Pseudo-Tauler.

---

(81) *Saluberrimæ ac plane divinæ Institutiones aut doctrinæ recens inventæ : quibus instruimur ut per spirituales exercitationes virtutesque ad amabilem Dei unionem pertingatur,* dans : IOANNIS THAULERI, *Sermones... reliquaque eius... opera omnia* a Laurentio Surio Cartusiano in latinum sermonem translata. Coloniæ et denuo Maceratæ (s. a.), pp. 672 sv.

(82) L. c., p. 709.

Pour être complet, citons encore le bref passage de Louis de Prusse O.F.M. (xve siècle) [83] :

Beatus etiam Benedictus raptus fuit ad Dei claram visionem contemplandam : ita asserere videtur beatus Gregorius *II° Dialogorum.*

Mais d'après cet auteur, tous les saints qui ont eu des extases dans leur vie, auraient vu l'essence divine.

Saint Vincent Ferrier O. P. (†1419) dans un beau sermon sur saint Benoît [84], cite la vision du patriarche comme une preuve de sa charité envers Dieu. Il suit, du reste, l'opinion de saint Thomas et voit seulement dans cette vision une contemplation très élevée des créatures en Dieu :

Ecce de caritate ad Deum, quia ut philocaptus de Deo semper cogitabat de Deo. Dicatur illud singulare : Cum de nocte ad portam cameræ orasset Deum, ostendit sibi totum mundum et omnes creaturas. Beatus Thomas quærit utrum beatus Benedictus tunc viderit divinam essentiam. Dicit quod non, sed vidit omnes creaturas mundi non solum in genere seu specie, sed etiam in individuis. Scivit tunc plus de philosophia quam Aristoteles vel Ptolomæus vel aliquis philosophorum.

*
* *

Denys le Chartreux († 1471) [85], le dernier grand représentant de la vieille scolastique, parle de la vision de saint

---

(83) LUDOVICUS DE PRUSSIA, *Trilogium animæ.* Nuremberg, Antonius Koberger, 1498, Pars II, cap. 16, U. Dans l'exemplaire de la Bibliothèque Casanate de Rome que nous avons consulté, le passage se trouve fol. 172 ra, numéroté à la main.

(84) S. VINCENTIUS FERRERIUS, *Sermo de S. Benedicto.* P. H. FAGES, *Œuvres de S. Vincent Ferrier, II. Les sermons panégyriques,* Paris, 1909, p. 426.

(85) Cf. P. TEEUWEN, *Dionysius de Karthuizer en de philosophisch-theologische Stroomingen aan de Keulsche Universiteit. Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen. Brussel-Nijmegen* 1938. — J. M. EGAN, *The Gifts of the Holy Ghost According to Denis the Carthusian.* Washington D.C., 1939. — H. POHLEN, *Die Erkenntnislehre Dionysius des Kartäusers. Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik,* 19, Leipzig, 1941.

Benoît dans un sermon pour la fête du saint patriarche [86] :

Et erat contemplator altissimus. Quod et præsertim constat ex visione illa mirifica quam in ascensu animæ S. Germani in cælos habuit, in qua quasi sub uno solis radio totum mundum vidit collectum. Sed et in divitias gloriæ Dei fuit uberrime raptus, et in lumine Creatoris ita expansus, quod faciliter in eius luce conspicere quivit quidquid sub illo fuit.

Les théologiens du XVIIe siècle qui admettent chez saint Benoît la vision immédiate de l'essence divine, citent ce texte à l'appui de leur thèse. Il est vrai que le Docteur Extatique admet, dans son *Commentaire sur les Sentences* [87], la possibilité de cette vision pour un homme mortel, à condition toutefois que celui-ci ne vive pas de la vie d'un homme mortel, mais qu'il soit privé entièrement de l'usage de ses sens. Ce privilège exceptionnel a été accordé à Moïse et à saint Paul [88].

Il peut sembler étrange que Denys ne parle pas de saint Benoît dans cette question du *Commentaire des Sentences*. Est-ce une simple omission, ou bien était-il d'avis que notre saint n'a pas joui de ce privilège extraordinaire ?

Dans son sermon, Denys ne fait que paraphraser le texte de saint Grégoire, quand il dit : « In divitias gloriæ Dei fuit

---

(86) DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Sermones de Sanctis, Opera omnia*, XXXI, Tornaci, 1906, p. 387 A-B.

(87) DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *IV Sent.*, d. 49, q. 4, *Opera omnia*, XXV, Tornaci, 1913, pp. 420 sv.

(88) « Nihilo minus, sicut multa alia miraculose contingunt sine naturali dispositione, sic supernaturaliter omnipotenti Dei virtute fieri potest, ut intellectus viatoris sine præfata supernaturali dispositione ad divinæ visionem essentiæ elevetur : ex qua tamen visione non est beatus simpliciter, sed secundum quid, in quantum ad horam communicat in actu beati. Sicque Paulus in raptu ad tertium cælum, et Moyses in hac vita Deum vidisse creduntur... Visio demum Moysi et Paulo in hac vita concessa, fuit valde privilegiata ; decuitque idem privilegium communicari Doctori gentium, quod concessum fuit legislatori Judæorum. Nec in illa visione vixerunt vita humana, sed fuerunt tunc in abstractione et alienatione a corporalibus sensibus maxima ». *IV Sent.*, d. 49, q. 4, l. c., pp. 420 D', 421 D ; cf. p. 426 C-D.

uberrime raptus, et in lumine Creatoris ita expansus, quod faciliter in eius luce conspicere quivit quidquid sub illo fuit ». Or, saint Grégoire entendait dire que saint Benoît avait vu Dieu. Pour Denys d'ailleurs, comme pour saint Grégoire, la lumière n'est pas seulement le symbole, mais aussi la nature et l'essence de Dieu [89].

Est-ce une raison suffisante pour interpréter le sermon de Denys en faveur de la vision intuitive ? Nous ne le croyons pas. Il est bien plus probable que Denys ait voulu attribuer à saint Benoît une vision « per contemplationem eminentissimam viæ, mediam inter contemplationem Beatorum et viatorum communiter » [90]. Car il introduit le passage du sermon que nous avons cité par les mots : « Et erat contemplator altissimus ». Pour Denys, saint Benoît est le modèle du vrai contemplatif [91], lui, à qui Dieu accorda des grâces de contemplation extraordinaire. Mais le Doc-

---

(89) Cf. DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *De natura æterni et veri Dei,* art. 54 : « De supersplendenti lumine atque luciflua claritate divinæ essentiæ... Est ergo divina essentia lux summa et plena, lux æterna atque immensa... ». Art. 55 : « An lux, splendor, lumen et radius proprie Deo conveniant, vel potius transumptive seu metaphorice... Si hoc mihi constaret, quod magni atque divini Dionysii mens fuisset asserere quod lux Deo non convenit nisi transumptive, nequaquam præsumerem aliter affirmare... Verumtamen, quoniam nondum hoc evidens habeo, expedit huius pulchræ quæstionis veritatem ex Dionysii libris diligentius perscrutari ». *Opera omnia,* XXXIV, Tornaci, 1907, pp. 85, 86 sv. Cf. H. POHLEN, *Die Erkenntnislehre Dionysius des Kartäusers,* p. 73.

(90) Cette formule se rencontre, *IV Sent.,* d. 49, q. 5. *Opera omnia,* XXV, p. 421 A', sans qu'il y soit question de saint Benoît.

(91) Cf. DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *De natura æterni et veri Dei,* art. 7 : « Hanc nempe contemplationem solitario convenire, quæ etiam beatissimis patribus nostris Benedicto itemque Francisco plurimum placuit, magnus Basilius (en marge : Petrus Damianus) pandens : *Stat, inquit, solitarius Frater nocturnis temporibus cælos prospiciens.* Hinc per os eius psalmi canuntur ; hinc oculis corporis cursus astrorum cernuntur ; hinc oculis mentis Creator ac motor agnoscitur, admiratur, laudatur, ac toto affectu amplectitur ». *Opera omnia,* XXXIV, p. 21 C'.

teur Extatique ne dit pas expressément que Dieu lui octroya le privilège si rare de voir son essence immédiatement.

III

Après le Concile de Trente la théologie scolastique se renouvelle. De nouveaux problèmes se posent dans les controverses religieuses, les méthodes sont rajeunies grâce à l'humanisme, les cadres s'élargissent. Les *Sentences* de Pierre Lombard qui offraient jusque là le manuel que les théologiens suivaient dans leurs exposés — manuel qui, dès la fin du XIIIe siècle, ne présentait guère plus qu'un plan général d'études —, sont remplacées par la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Dorénavant, et pour longtemps, les principales œuvres théologiques sont des commentaires sur les différentes parties de la *Somme*. Or, soit en commentant la question : « Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam » (I, 12, 11), soit en traitant de la béatitude (I, II, 1-5), le cas de saint Benoît se présenta tout naturellement à l'attention des théologiens [92].

De nombreux auteurs proposent la solution de saint Thomas, sans soumettre à une nouvelle discussion le texte

(92) Nous ne parlons ici que des théologiens ; il faut mentionner cependant quelques historiens qui parlent de la vision de saint Benoît :

ANTONIO DE YEPES, *Coronica general de la orden de san Benito, Patriarca de religiosos,* Tomo I, Yrache, 1609, fol. 82v—86v. Cet auteur nous dit que la thèse de la vision intuitive chez saint Benoît fut soutenue publiquement à l'université de Salamanque par les moines du collège S. Vincent, de même qu'en celle de Valladolid.

IOANNES CARD. BONA, O. Cist., *De divina psalmodia,* cap. 18, § 3. n. 1. *Opera omnia,* Antverpiæ, 1739, p. 551 b.

BENEDICTUS HÆFTENIUS O.S.B., *Disquisitiones monasticæ.* Nous nous sommes servi de l'extrait de cet ouvrage : CAROLUS STENGENLIUS O.S.B., *Laudes S. P. N. Benedicti.* Augustæ Vindelicorum, 1647. Réimprimé comme appendice au *Spicilegium Benedictinum,* vol. IV, Rome, 1899, pp. 70-73.

IOANNES MABILLON O.S.B., *Annales O.S.B.,* I, l. 4, n. 18, Lucæ, 1739, pp. 84-86.

de saint Grégoire. Ainsi font, par exemple les dominicains Barhélémy de Médina [93] († 1581), Dominique Bañez [94] († 1604), Vincent Ferré [95] († 1681), les théologiens de la Compagnie de Jésus Louis Molina [96] (†1600), Gabriel Vasquez [97] (†1604), François Suarez [98] († 1617) et François Amico [99] (†1651), le mercédaire François Zumel [100] (†1607) et l'augustinien Gilles de la Présentation, surnommé Lusitanus [101] (†1626). Tous ces théologiens font remarquer

(93) BARTHOLOMÆUS A MEDINA O.P., *Expositio in I II Angelici Doctoris D. Thomæ Aquinatis*, q. 5, a. 3, Venetiis, 1590, p. 65.

(94) DOMINICUS BANEZ O. P., *Scholastica commentaria in universam I partem Angelici Doctoris D. Thomæ*, q. 12, a. 11, Venetiis, 1602, col. 374.

(95) VINCENTIUS FERRÉ O. P., *Tractatus theologici in I partem D. Thomæ*, Tom. I, tr. III, q. 14, § 6, Salmanticæ, 1675, pp. 702-703.

(96) LUDOVICUS MOLINA S. J., *Commentaria in I D. Thomæ partem*, q. 12, a. 11, disp. 2, Venetiis, 1594, pp. 152 sq. Molina ne parle pas de saint Benoît, mais il nie la vision de l'essence divine même chez Moïse et saint Paul, en s'appuyant, chose curieuse, sur le texte de saint Grégoire le Grand, où celui-ci concède exceptionnellement la vision intuitive à un homme mortel, *Moralia*, XVIII, 54. *P. L.* 76, 91 sv. Cf. plus haut, note 27. Molina est aussi le premier, à notre connaissance, qui conteste la nécessité de la privation des sens chez un homme qui voit Dieu : « Visio divinæ essentiæ suapte natura neque indiget separatione animæ a corpore neque alienatione a sensibus, ut patet in Christo tum viatore tum etiam puro comprehensore et in cæteris beatis post resurrectionem corporum : quin potius miraculum esset quod quis in carne divinam essentiam videret et uti non posset sensibus, neque experiretur, an sua anima esset tunc in corpore an non ». L. c., p. 153.

(97) GABRIEL VASQUEZ S. J., *Commentariorum ac disputationum in I partem S. Thomæ* Tom. I, disp. 56, cap. 2, Lugduni, 1620, p. 211.

(98) FRANCISCUS SUAREZ S. J., *Commentaria et disputationes in I partem D. Thomæ*, tr. I, lib. 2, cap. 30, Moguntiæ, 1620, p. 122.

(99) FRANCISCUS AMICUS S. J., *Cursus theologicus*, Tom. I, disp. 9, sect. 25. Antverpiæ, 1650, p. 132 a.

(100) FRANCISCUS ZUMEL O. Merced., *De Deo eiusque operibus*, Tom. I, q. 12, a. 11. Salmanticæ, 1585, pp. 281-282.

(101) ÆGIDIUS DE PRÆSENTATIONE O.S.Aug., *Disputationes de animæ et corporis beatitudine...* Tom. I, lib. 12, q. 8, a. 4, Conimbricæ, 1609, p. 1293 b.

qu'il ne convient pas d'étendre trop facilement le privilège de la vision directe de Dieu. Il faut, pour l'admettre pendant la vie terrestre d'un saint, avoir des raisons graves, des données positives de l'Ecriture sainte, comme pour Moïse et saint Paul, ou des raisons de convenance, comme pour la sainte Vierge, ou encore pour Adam avant sa chute. Aucune de ces raisons ne permet d'attribuer à saint Benoît la vision de Dieu, quoiqu'en disent ses fils spirituels ; le texte de saint Grégoire est à comprendre, à la suite du Docteur Angélique, d'une contemplation très élevée, mais inférieure à la vision directe de l'essence divine.

Tandis que la plupart des théologiens cités proposent leur conclusion avec beaucoup de modération et ne refusent pas une certaine probabilité à la thèse opposée, Banez et Zumel sont très catégoriques. Voici le texte de Banez [102] :

Non licet extendere istud privilegium videndi essentiam divinam in hac vita ad aliquem aliorum sanctorum. Hoc dixerim propter quosdam theologos, qui istud privilegium extendunt ad D. Benedictum. Moventur propter quoddam miraculum, quod refertur a D. Gregorio, *II° libro Dialogorum*, cap. 35, ubi refert mirabilem quandam visionem, qua D. Benedictus existimavit se videre totum universum. Sed, ut probat D. Thomas efficacissime, *Quodl. I*, art. 1, illa visio totius universi non fuit habita in divina essentia, sed per quandam illustrationem factam extra divinam essentiam. Præterea non est credibile D. Gregorium istud privilegium videndi divinam essentiam concessisse D. Benedicto, cum illud denegaverit Moysi et D. Paulo.

Probatur breviter conclusio : Excipere aliquem a generali regula sacræ Scripturæ absque magno fundamento insignis temeritas est. Sed nullum est tale fundamentum ad excipiendum aliquem sanctum præter Moysen et Paulum ab illa regula generali : *Deum nemo vidit umquam:* Ergo. In hac secunda conclusione non comprehendimus beatissimam Virginem...

---

(102) DOMINICUS BANEZ, l. c. Le même texte se trouve, mot à mot, chez ZUMEL, l. c. Comme la 1re édition du commentaire de Banez a été publiée, d'après HURTER, *Nomenclator litterarius*, III, 144, à Salamanque en 1584, Zumel semble être le plagiaire.

Cette façon de parler choqua profondément d'autres théologiens. Gilles de la Présentation, tout en se rangeant à l'avis de saint Thomas, note simplement qu'il est répréhensible de taxer de témérité la thèse contraire [103]. Salas et Fasolus, dont il sera question plus loin, critiquent surtout chez Banez et Zumel l'expression « D. Benedictus existimavit se videre totum universum ». Il est irrévérencieux, dit Salas [104], dépourvu de fondement et contraire à l'autorité de saint Grégoire de prétendre que saint Benoît n'a pas eu cette vision, mais qu'il a seulement cru l'avoir eue ; et Fasolus [105] ajoute : « quasi deceptus atque illusus fuerit beatissimus Pater Benedictus in illa sua visione ». Les bénédictins de Salzbourg, eux aussi, se dressent contre cette façon de parler. Paul Mezger [106] proclame : « Tam modestiæ quam prudentiæ sale destitutam esse censuram Bannezii... » Et Alphonse Wenzl [107] renchérit : « Non tam modestiæ quam prudentiæ sale destitutam fuisse censuram Francisci Zumelis qui nostræ sententiæ... improbabilitatis ac temeritatis notam inurere non erubuit ».

Dès le début du XVIIe siècle nous rencontrons des théologiens qui ne se contentent pas d'accepter tout simplement la solution de saint Thomas d'Aquin, mais qui retour-

(103) « Illud tamen advertam, reprehendendos esse, qui affirmantem sententiam aliqua notant censura ». *Disputationes de animæ et corporis beatitudine,* p. 1293 b.

(104) « Sed in primis irreverenter et sine ullo fundamento et contra aliorum expositionem et Gregorii aliorumque authoritatem dicitur B. Benedictum non habuisse illam visionem, sed eius existimationem ». IOANNES DE SALAS, *Disputationum in I II D. Thomæ* Tom. I, tr. 2, disp. 10, sect. 4, Barcinonæ, 1607, p. 481 b.

(105) HIERONYMUS FASOLUS S. J., *In I partem S. Thomæ commentaria,* Tom. I, q. 12, a. 11, dub. 10, Lugduni, 1623, p. 597.

(106) PAULUS MEZGER O.S.B., *Theologia scholastica,* Tom. I, disp. 6, art. 3 § 3, Augustæ Vindelicorum, 1695, p. 69.

(107) ALPHONSUS WENZL O.S.B., *Controversiæ selectæ ex universa theologia scholastica,* Tom. I, p. 1, contr. 4, q. 6, Ratisbonæ, 1723, p. 293 b.

nent au texte de saint Grégoire pour le soumettre à un nouvel examen. C'est, par exemple, le cistercien Pierre de Lorca [108] († 1606), qui fait remarquer que la thèse affirmative, fondée sur le récit de saint Grégoire et acceptée surtout par les bénédictins, est devenue une « pia credulitas » qu'on propose au peuple dans la prédication quotidienne. Il y a plus. Le témoignage de saint Bernard et de saint Bonaventure donnent un certain poids à cette thèse, que cependant de Lorca ne suivra pas :

Et quidem pietas erga utrumque patrem vehementer me in hanc assertionem impellit ; sed severitas disputationis scholasticæ compellit ut magis probem quod D. Thomas sentit, S. Patrem non vidisse essentiam Dei.

En effet, la thèse affirmative n'a comme fondement que l'unique témoignage de saint Grégoire, le texte des *Dialogues,* et celui-ci ne suffit pas pour attribuer à saint Benoît la vision de Dieu. Car saint Grégoire refuse ce privilège même à Moïse et à qui que ce soit d'autre pendant cette vie mortelle. Il est donc peu probable qu'il ait voulu l'admettre chez saint Benoît. Les paroles des *Dialogues* peuvent d'ailleurs être entendues d'une éminente contemplation de Dieu, inférieure cependant à la claire vision de son essence. Le saint pontife a précisé sa pensée par les mots « quantumlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit » ; ayant parlé auparavant de la vision du Créateur, il veut l'entendre seulement de quelque rayon de sa lumière. Enfin, la vision racontée par saint Grégoire était une vision sensible et extérieure, bien qu'il y intervînt aussi une illumination mentale.

Pierre de Lorca, on le voit, cherche à pénétrer dans la pensée de saint Grégoire. Mais il nous semble qu'il est trop

(108) PETRUS DE LORCA O. Cist., *Commentaria et disputationes in universam I II S. Thomæ,* Tom. I, sect. 1, disp. 35, Compluti, 1609, p. 193.

impressionné par l'autorité de saint Thomas pour pouvoir la saisir tout entière. D'autres réussiront à se rendre plus indépendants ; ils précisent la pensée de saint Grégoire et s'efforcent de rassembler les éléments d'une preuve théologique en faveur de la thèse affirmative : témoignages de docteurs et de théologiens et raisons de convenance.

Jean de Salas S.J. [109] (†1612) en donne l'exemple. Il examine tout d'abord le chapitre des *Dialogues :* la partie « historique » rapporte trois visions, vision d'une merveilleuse lumière, d'un globe de feu dans lequel l'âme de l'évêque Germain fut portée au ciel et, enfin, vision du monde entier. Les deux premières furent des visions sensibles, sans aucun doute ; mais à propos de la troisième, la question se pose, si elle fut sensible ou spirituelle et, dans ce dernier cas, si le monde fut aperçu en Dieu, en lui-même ou dans une image. Toutes ces explications sont possibles en soi. Mais voici que, dans la partie théologique saint Grégoire se prononce pour la vision spirituelle en Dieu [110]. On est donc en droit de suivre la pensée du saint pontife qui se dégage clairement de son texte.

La principale objection contre cette conclusion vient de saint Thomas : saint Benoît n'était pas privé de l'usage des sens durant sa vision et pourtant cette privation est une condition nécessaire à la vision de Dieu. Salas remarque que cette raison est très faible [111]. En s'appuyant sur d'au-

(109) Ioannes de Salas S. J., *Disputationum in I II D. Thomæ* Tom. I, tr. 2, disp. 10, sect. 4, Barcinonæ, 1607, pp. 479 a - 481 a.

(110) « Sed pie et verisimiliter a Gregorio de visione spirituali mundi in Deo intellecta videtur... Qui (Gregorius) plane docet, visionem mundi spiritualem fuisse ; et innuit, fuisse in Deo, alioqui non omnino quæstioni satisfaceret, nec proprie loqueretur, aut præter rem doceret, *videnti Deum angustam esse omnem creaturam* ». L. c., p. 479 b.

(111) « Hæc ratio infirma valde est, non enim est miraculum videre Deum sine alienatione a sensibus, imo esset miraculum propter visionem Dei a sensibus abstrahi... ». L. c., p. 480 a. Cf. note 96.

tres théologiens, entre autres Molina et Vasquez, il affirme que voir Dieu sans être privé des sens n'est pas un miracle ; bien au contraire, il faudrait un nouveau miracle pour expliquer la suspension momentanée de la vie sensitive.

Puis, il n'y a pas seulement un ensemble de docteurs — saint Bernard, saint Bonaventure, Denys le Chartreux et Rupert de Deutz — qui admettent chez saint Benoît la vision intuitive, mais il y a des raisons de convenance qui invitent à la même interprétation. La principale, l'unique, à vrai dire, que Salas développe, est que saint Benoît est le patriarche des moines, « monasticæ disciplinæ primus institutor » [112]. Il ne faut pas entendre ce titre en ce sens qu'il n'y ait pas eu de moines avant saint Benoît. Salas connaît Antoine et Basile, Augustin et Jérôme et leur œuvre monastique respective. Mais saint Benoît a jeté les fondements stables de l'ordre monastique en Occident, d'où sont sortis, au cours des siècles, tant d'autres ordres et instituts. A ce titre de législateur et d'organisateur de la vie monastique il convenait que saint Benoît fût distingué par ce privilège extraordinaire de voir l'essence de Dieu.

Jérôme Fasolus S.J. [113] (†1639) relève que la raison, pour laquelle saint Benoît a pu voir d'un seul coup le monde entier, est, selon saint Grégoire, qu'il voyait Dieu immédiatement en lui-même. Seule, en effet, la vision de l'essence divine peut être la cause de la vision du monde entier [114]. La thèse affirmative résulte donc aisément et clairement des paroles de saint Grégoire. La difficulté de saint Thomas — Salas l'appelle à tort « infirma valde » — peut-être réso-

---

(112) L. c., p. 481 b.

(113) HIERONYMUS FASOLUS S. J., *In I partem Summæ S. Thomæ commentaria,* Tom. I, q. 12, a. 11, Lugduni, 1623, pp. 596-597.

(114) « Ratio igitur a Gregorio allata ob quam Benedictus videre potuerit simul unico intuitu totum mundum, est quia videbat Deum, nimirum immediate in se, quia nulla creatura immediate in se visa, loco Dei, esse potest causa ut videatur uno actu simul totus mundus ». L. c., p. 596.

lue en distinguant deux visions, l'une corporelle, l'autre spirituelle, qui se succédèrent [115]. Saint Grégoire dit seulement que la vision d'une merveilleuse lumière matérielle et la vision de l'âme de Germain portée au ciel étaient simultanées mais dans tout le chapitre il n'y a rien qui fasse croire que cette vision corporelle se produisit en même temps que la vision mentale du monde dans le Verbe de Dieu. Saint Grégoire semble bien plutôt indiquer le contraire, quand il dit que saint Benoît « sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit. Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non cælum et terra contracta est, sed videntis animus est dilatatus, qui in Deo raptus videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce, quæ exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit quæ videntis animum ad superiora rapuit » [116]. Il y eut donc d'abord une vision spirituelle, au cours de laquelle saint Benoît vit le monde entier dans le Verbe, ensuite une vision sensible que Servandus fut appelé à partager. Fasolus se plaît ensuite à citer pour son interprétation les témoignages de saint Bernard, de Rupert, de saint Bonaventure et de Denys le Chartreux.

Un compagnon et compatriote de Fasolus, Jules César Recupitus S. J. [117] († 1647), retourne à saint Thomas. La question de savoir quelle était l'intention de saint Grégoire avait eu une extrême importance aux yeux de Fasolus et de Salas ; elle disparaît pour ainsi dire entièrement chez Recupitus. Notre théologien montre que la vision de Dieu ne peut être inférée du fait que saint Benoît a vu le monde

(115) « Quæ ratio male a Salas... dicitur infirma valde... Solvi autem potest, distinguendo in illa historia duo visionum genera, alterum corporale, alterum spirituale, et negando ambas visiones fuisse simul ». L. c., p. 596.

(116) Chose étrange ! Dans ce texte nous avons cru voir la preuve que les deux visions, sensible et intellectuelle, étaient simultanées, cf. p. 154.

(117) IULIUS CÆSAR RECUPITUS S. J., *De Deo uno*, Tom. I, lib. 6, q. 14, cap. 5, Romæ, 1637, pp. 589-590.

entier — c'est bien la conclusion de saint Grégoire —, parce que le monde a pu être vu dans une *species* infuse, en dehors du Verbe [118]. Du récit de saint Grégoire se dégage plutôt la thèse négative, puisqu'il en ressort nettement que saint Benoît n'était pas privé des sens et que la lumière qui apparut au moment où il vit le monde entier, était une lumière sensible, non pas une lumière spirituelle ; elle dispersa, en effet, les ténèbres de la nuit. Quand donc Grégoire dit que Benoît vit tout « in Dei lumine », il faut entendre cette expression dans le sens causal, « per Dei lumen », c'est-à-dire par une illumination spéciale de Dieu, analogue mais inférieure au « lumen gloriæ » [119]. La raison de convenance proposée par Salas ne vaut pas. Il y eut d'autres pères des moines, en Orient, Antoine, Pacôme et Basile, en Occident, Jérôme et Augustin. Benoît, à leur suite, ne fut que le restaurateur de la discipline monastique. Inutile d'ailleurs de joindre ce privilège aux louanges de saint Benoît. N'a-t-il pas engendré des millions (millena millia !) de moines et, d'après les archives du Pape Jean XXII, 5075 saints sans compter les martyrs, voire même, d'après les chroniques cassiniennes, plus de 44.000 saints, qui voient Dieu éternellement dans la patrie céleste ! Le bon Recupitus cherchait à offrir une fiche de consolation aux bénédictins, mais ses comptes sont bien antérieurs aux *Acta Sanctorum O.S.B.* de dom Mabillon (1668-1701) !

La réponse des bénédictins ne se fit pas attendre. An-

(118) « Id non bene infertur ex eo quod viderit mundum collectum in solis radio. Potuit enim videri per speciem infusam extra Verbum ». L. c., p. 589.

(119) « Per illustrationem divini luminis de facili possunt quæcumque videri. Quia scil. sicut Deus potest facere per lumen gloriæ ut videantur creaturæ in seipso, ita per lumen minus et alterius rationis potest facere ut videatur mundus in solis radio. Neque aliud intendit (Gregorius), dum dicit vidisse eas in Dei lumine. Nam significat in lumine immisso a Deo, et ly in accipitur causaliter, ac si dicatur per Dei lumen ». L. c., p. 590.

gelo della Noce, moine, puis Abbé du Mont-Cassin, plus tard archevêque de Rossano (†1691), se fit leur porte-parole. Il inséra dans son édition du livre II des *Dialogues* de saint Grégoire, qui précède celle de la *Chronica s. Monasterii Casinensis*, une longue dissertation [120] ; « Utrum S. P. Benedictus in raptu viderit intuitive divinam essentiam », où il passa en revue tous les arguments de Recupitus. Dès le début, l'auteur remarque très justement que « totius controversiae cardo eo vertitur, ut appareat, quid senserit sanctissimus ac doctissimus Pontifex (i. e. S. Gregorius) ». Il fait ensuite une excellente analyse du chapitre des *Dialogues* pour conclure que saint Grégoire a réellement voulu dire que Benoît eut le privilège de voir Dieu. Il passe alors aux auteurs qui ont compris saint Grégoire dans ce sens : Rupert de Deutz, saint Bernard, saint Bonaventure, Denys le Chartreux, Louis de Prusse, Tauler, le Cardinal Jean Bona et plusieurs théologiens plus récents. Nous avons étudié les témoignages de ces différents auteurs et leur valeur relative, de sorte que nous n'avons pas à y revenir. L'auteur cite également une Bulle d'Urbain VIII, du 21 mars 1632, dans laquelle la vision intuitive est expressément attribuée à saint Benoît [121] :

... petitio continebat, quod cum eiusdem gloriosi monachorum Patriarchæ Sancti Benedicti inter mortales degentis vita iam inde ab eius pueritia adeo virtutum trophæis admiranda fuerit, ut Beato Gregorio Magno, dum in humanis sanctam vitam ageret, Romano Pontifice prædecessore nostro teste divina interius luce splendens sublatus in mentis lumine superior mundo, et expansus in Deo, mentis laxato sinu, beatifico lumine imbecillitatem intellectus elevante Deum ipsum et in ipso Deo adhuc mortalis omne quod infra Deum est, videre meruerit.

---

(120) Cf. L. A. MURATORIUS, *Rerum Italicarum scriptores*, Tom. IV, Mediolani, 1723, pp. 231-233.

(121) L. c. p. 232 b. La Bulle entière se trouve dans C. COCQUELINES, *Bullarum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, VI, 1, Romæ, 1758, p. 316.

Voici donc l'autorité d'un pape qui donne une interprétation claire des paroles d'un autre pape ! L'argument fera fortune. Angelo della Noce et ceux qui le répètent n'ont pas fait attention que ce texte se trouve dans la partie de la bulle qui forme le *Libellus precum,* qui, évidemment, n'engage pas l'autorité du pape en matière législative.

L'Abbé du Mont-Cassin répond ensuite point par point aux arguments de Recupitus. Nous nous bornerons à relever les remarques qu'il fait à propos de la privation des sens dans le rapt. Recupitus a formulé son argument dans le syllogisme suivant [122] :

> Omnis visio Dei per essentiam, quæ datur in statu viæ, fit cum alienatione a sensibus. Sed hæc visio (Benedicti) non fuit cum alienatione a sensibus. Ergo non fuit visio Dei per essentiam.

Della Noce fait ici trois observations. D'abord, dit-il, on pourrait nier la majeure. Les bienheureux après la résurrection des corps auront l'usage des sens avec la jouissance de la vision intuitive, comme le Christ a eu l'un et l'autre pendant cette vie. Il n'est donc pas requis que le privilégié qui voit Dieu soit privé de l'usage des sens ; au contraire, il faudrait un nouveau miracle pour en suspendre l'usage. C'est l'avis de Suarez, Molina, Salas, etc. Ensuite, même en concédant la majeure, c'est-à-dire en admettant que la privation des sens accompagne ordinairement le rapt, il faut convenir que cette privation des sens n'est pas cependant une condition essentielle du rapt, et que, par suite, Dieu peut dispenser de cette condition ordinaire, soit par un concours extraordinaire, soit par l'infusion d'une lumière plus forte. On pourrait l'admettre d'autant plus facilement que, chez saint Benoît, il ne s'agit que d'une vision transitoire, concédée pour un bref instant. Enfin, quoi qu'il en soit de la majeure du syllogisme, la mineure doit être

(122) Recupitus, l. c. pp. 589-590 ; della Noce, l. c., p. 232 b.

niée. Saint Grégoire insiste sur le fait que saint Benoît était ravi [123] ; ce qui signifie que Benoît était privé de l'usage des sens au moment de la vision intellectuelle. Car il faut distinguer deux visions. Tout le phénomène peut s'être déroulé dans l'ordre suivant : d'abord, apparition de la lumière corporelle comme préambule de la vision intellectuelle : ensuite, le rapt momentané au cours duquel saint Benoît, privé des sens, vit l'essence divine et, en elle, le monde entier. Enfin, revenu à lui, et la vision sensible persistant encore quelque temps, Benoît appela Servandus qui vit un reste de lumière.

Le même soin de retourner à la vraie pensée de saint Grégoire et d'écarter la difficulté de saint Thomas se rencontre aussi dans l'école théologique bénédictine de Salzbourg. Bien qu'ils soient d'excellents thomistes, aucun de ces théologiens ne s'incline, dans cette question, devant la solution négative du Docteur Angélique. Il faut noter le raisonnement d'Augustin Reding [124], devenu plus tard Abbé d'Einsiedeln († 1692). N'y a-t-il pas, dit-il, une contradiction chez saint Thomas, quand il dit que la lumière dans laquelle saint Benoît vit le monde entier était une lumière créée, et quand, d'autre part, il admet la vision de l'essence divine chez Moïse ? L'expression de l'*Exode : Ego ostendam omne bonum tibi* (33,19), dont la valeur est encore diminuée par la suite : *Videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris* (*Ex.* 33,23), est moins claire que celle dont saint Grégoire se sert pour interpréter la vision de saint Benoît : « Animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura ». Saint Thomas admet la vision directe de Dieu chez Moïse ; il devrait donc, *a fortiori*, l'admettre chez saint Benoît.

La difficulté que saint Thomas met en avant, à savoir

---

(123) Cf. plus haut, p. 153.

(124) AUGUSTINUS REDING O.S.B., *Theologiæ scholasticæ in I partem D. Thomæ. Tom.* 1, q. 4, a. I, contr. 3, coroll. 1, Einsiedeln, 1687, p. 107-108.

que saint Benoît n'était pas privé de l'usage des sens, est résolue par la distinction des deux visions successives, vision sensible du globe de feu, et vision intellectuelle pendant laquelle Benoît vit le monde entier dans la lumière de Dieu et les anges portant l'âme de l'évêque Germain. D'ailleurs la suspension de l'activité sensible n'est pas essentielle au rapt. Bien que la vision de Dieu absorbe toute l'activité de l'homme, Dieu peut cependant permettre que l'homme conserve dans cet état son activité sensible. Et notre auteur cherche à prouver que ce fut réellement le cas chez saint Paul qui, au moment sublime de son ravissement au troisième ciel, *audivit arcana verba* (II *Cor.* 12,4). Il conclut donc que la difficulté de saint Thomas n'est pas assez grande pour obliger les fils du patriarche des moines à lui refuser la vision momentanée de Dieu.

Aucun nouvel élément ne se trouve chez les autres théologiens de l'école de Salzbourg, Paul Mezger[125] (†1702), Placide Renz[126] (†1730) et Alphonse Wenzl[127] (†1743). Ce dernier essaie cependant de montrer que saint Thomas n'a pas nié absolument la vision de Dieu chez saint Benoît ; il dit seulement que saint Benoît n'a pas eu la vision intuitive au moment où il voyait le monde entier. Il a donc eu deux visions : l'une, pendant laquelle il fut ravi, et, illuminé du *lumen gloriæ,* il contempla l'essence divine ; l'autre, au cours de laquelle il vit le monde entier ramassé sous un seul rayon de soleil.

---

(125) Paulus Mezger O.S.B., *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomæ Aq.*, Tom. I, disp. 6, a. 3, § 3, Augustæ Vindelicorum, 1695, pp. 68-69.

(126) Placidus Renz O.S.B., *Theologia ad mentem S. Thomæ.* Augustæ Vindelicorum, 1741 (ouvrage posthume publié par le neveu de l'auteur, Placide Renz jun., † 1748). Nous n'avons pu consulter cet ouvrage.

(127) Alphonsus Wenzl O.S.B., *Controversiæ selectæ ex universa theologia scholastica,* Tom. I, p. 1, contr. 4, q. 6, Ratisbonæ, 1723, pp. 293-297.

Nous quittons ici le terrain sûr de l'exégèse du texte de saint Grégoire, pour entrer dans celui de la conjecture ingénieuse, mais peut-être trop arbitraire.

*
* *

Si, en guise de conclusion, nous voulons fixer le résultat de notre examen, nous devons relever d'abord, que tous les théologiens, sans exception, ont traité la question de savoir si saint Benoît a réellement vu l'essence de Dieu. Ceux du moyen âge ont essayé de la résoudre à la lumière de leurs principes théologiques, sans toujours s'occuper à fond de ce que saint Grégoire a eu l'intention de dire. Au cours de la période de la « nouvelle scolastique » plusieurs théologiens ont vu la nécessité de procéder à l'analyse et à l'interprétation de la pensée du saint pontife, mais toujours avec l'intention très manifeste de préciser ce que fut l'expérience personnelle de saint Benoît. Or, cette question ne peut recevoir de réponse.

Les théologiens bénédictins ont mis beaucoup d'ardeur à prouver et à défendre la vision de Dieu comme un privilège sublime accordé à leur bienheureux Père. Cette ardeur, qui procédait sans doute d'une excellente intention et d'une profonde vénération filiale, était-elle bien raisonnable ? Ces théologiens n'ont certainement pas connu les paroles si sages de Matthieu d'Aquasparta [128].

Aliqui ampliorem et maiorem habitum gratiæ habentes ad hanc contemplationem non sunt elevati, et aliqui minorem gratiæ habitum habentes per aliquod speciale donum vel influxum ad hanc contemplationem provecti sunt.

Ils ne connurent pas ce texte, mais ils auraient bien pu se laisser guider par l'idée qu'il exprime. Il nous semble qu'ils ont trop mis cette vision extraordinaire en relation

(128) Cf. plus haut, note 69.

avec la sainteté personnelle de saint Benoît. Que notre bienheureux Père ait eu ou qu'il n'ait pas eu la vision de l'essence divine, cela n'ajoute rien ni à ses mérites, ni à sa sainteté, et n'en retranche rien non plus. S'il l'a eue, ce n'est pas un signe qu'il en ait été trouvé digne auprès de Dieu. Aucun homme, quelque saint qu'il soit, ne saura jamais être digne en cette vie d'un don aussi extraordinaire. S'il ne l'a pas eue, ce n'est pas une preuve que sa vie fût moins agréable à Dieu.

Un don charismatique est, dans la pensée de l'Eglise, généralement octroyé dans un but déterminé, pour l'édification du Corps du Christ. Saint Grégoire, au sentiment de qui saint Benoît avait eu la vision de Dieu, nous indique le but du phénomène mystique dont il nous a conservé le récit : Dieu voulait montrer au saint et à travers lui à tous ses enfants la vanité des choses d'ici-bas,

« quam angusta essent omnia inferiora ».

VI

LE CHAPITRE DES PORTIERS DANS LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT ET DANS CELLE DU MAÎTRE

par dom R. WEBER, moine de St-Jérôme

LE CHAPITRE DES PORTIERS DANS LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT ET DANS CELLE DU MAÎTRE

L'ÉTUDE comparative des deux codes monastiques de saint Benoît et du Maître est depuis quelque temps à l'ordre du jour. Elle a donné lieu à des découvertes fort intéressantes, dont on a voulu tirer des conclusions toutes nouvelles sur les rapports réciproques des deux documents [1]. Ces conclusions sont loin de

(1) Voir l'article de dom Augustin GENESTOUT dans *Rev. d'ascétique et de mystique*, 21, 1940, pp. 51-112. Dès avant la parution de cet article, la thèse de dom Genestout avait été admise et divulguée par dom ALAMO, dans *Rev. d'Hist. Ecclés.* 34, 1938, pp. 740-755 et le P. CAVALLERA, S. J., dans *Rev. d'ascétique et de mystique*, 20, 1939, pp. 225-236. Tout récemment dom VANDERHOVEN a cru trouver un nouvel argument en sa faveur (*Rev. d'Hist. Ecclés.*, 40, 1944-1945, pp. 176-187) ; dom B. CAPELLE a montré qu'il n'était pas concluant (ib. 41, 1946, pp. 66-75).

s'imposer [2]. Elles n'obligent pas, à notre avis [3], à modifier dans son fond la thèse traditionnelle qui rend le Maître tributaire de saint Benoît.

Les travaux dont nous parlons ont eu presque exclusivement pour objet le prologue et les tout premiers chapitres des deux règles ; la parenté de celles-ci y est, en effet, plus étroite et plus apparente. Dans cette partie, consacrée surtout à un enseignement théorique sur la vie spirituelle du moine, le Maître s'est senti, dirait-on, moins à son aise ; ne retouchant que très peu le texte de saint Benoît qu'il transcrit presque intégralement, il s'est borné à l'amplifier à l'aide de longues et nombreuses réflexions et recommandations qui sont de son crû.

Une fois arrivé aux chapitres qui ont pour objet l'organisation pratique de la vie monastique, le Maître devient beaucoup plus personnel. Il ne suit plus son prédécesseur que de loin, se permet de nombreuses modifications et ne reproduit pour ainsi dire aucune phrase de la règle bénédictine littéralement. Il omet et ajoute comme bon lui semble, sans cependant abandonner complètement son guide

(2) Voir dom J. Mc Cann dans *Downside Review,* 57, 1939, pp. 3-22 et 58, 1940 pp. 150-159 ; dom C. Lambot dans *Rev. bénéd.*, 51, 1939,pp. 139-143 ; dom B. Capelle, dans *Rech. de Théol. anc. et médiév.* 11, 1939, pp. 110-118 et 375-388, et 12, 1940, pp. 5-32 ; dom A. Lambert dans *Rev. Mabillon,* 32, 1942 pp. 21-79. De même dom J. Perez de Urbel, qui veut attribuer la Règle du Maître à Jean de Biclar, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 34, 1938 pp. 707-739 et 756-764, et dans *Hispania,* I, 1940, pp. 7-42 et 2, 1941, pp. 8-52. Enumérant les auteurs qui ont réagi contre la thèse de dom Genestout, dom Schmitz écrit : « A notre humble avis, ils ont parfaitement raison ». (*Bull. d'hist. bénéd.*, 1942, p. 20*). Dom Herwegen s'exprime plus énergiquement :« Die entgegengesetzte Theorie, der « Magister » sei Benedikts Quelle gewesen, ist als absurd zurückzuweisen ». (*Sinn und Geist der Benediktinerregel,* Einsiedeln, 1944, p. 396, note 1).

(3) On nous permettra de renvoyer à notre article : *Interpolation ou omission ? A propos de la règle de saint Benoît et de celle du Maître,* paru dans *Rev. des études latines*, 23, 1945, pp. 119-134.

ni conserver des traces encore reconnaissables du texte qu'il démarque.

Par le fait même qu'il y donne plus libre cours à ses vues personnelles, cette deuxième partie de l'œuvre du Maître, de beaucoup la plus longue, mérite elle aussi de retenir l'attention et de faire l'objet d'un examen plus approfondi. Nous voudrions en détacher le chapitre 95ᵉ et dernier, consacré aux portiers du monastère, et le mettre en parallèle avec le chapitre 66ᵉ de la règle bénédictine dont il est inspiré.

Voici tout d'abord les deux textes. Pour celui de la règle bénédictine nous reproduisons simplement le célèbre manuscrit 914 de Saint-Gall, qui a, jusque dans ses détails de graphie (*h*ostiariis, sene*s*, va*c*ari, sola*c*io, hortu*m*, diversa*s*), l'appui des meilleurs et des plus anciens parmi les autres manuscrits de la règle [4]. Le texte du Maître est établi à l'aide du plus ancien manuscrit connu, Paris latin 12205, de la fin du VIIᵉ siècle. Il diffère très peu de

(4) On notera que *vacari* est dans le ms. de Saint-Gall, d'après Plenkers, la leçon de première main. Elle a été ensuite corrigée en *vagari*. Cette correction avait échappé à dom Germain Morin qui dans son édition diplomatique de ce ms. (*Regulæ Sancti Benedicti traditio codicum mss. Casinensium a præstantissimo teste usque repetita codice Sangallensi 914*, Montiscasini, 1900, fol. 81) édite simplement *vagari*. Mais il signale bien une autre correction : Au lieu de *benedic*, la première main avait écrit *benedicat ;* les deux dernières lettres de ce mot ont ensuite été grattées. Comme la leçon *benedicat* est celle du *Textus Receptus* (et de la recension interpolée) on peut admettre que le copiste du ms. de Saint-Gall, à qui le *Textus Receptus* était familier, l'a écrite par mégarde et qu'il s'est corrigé quand il s'est aperçu que son modèle avait *benedic*. Le ms. de Vienne 2232 qui remonte au même modèle lit, en tout cas, *benedic*, et de même le ms. 175 du Mont-Cassin, ce qui donne un appui suffisant à cette leçon, préférée par dom BUTLER (*Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, 3ᵉ éd., 1935) et par dom LINDERBAUER (*S. Benedicti Regula Monasteriorum*, Florilegium patrist., fasc. XVII, 1928).

Parmi les autres variantes que présentent les mss. de la règle dans ce chapitre, la seule qui mérite d'être relevée est l'addition de *pistrinum* après *aqua* par la recension interpolée et le *Textus Receptus*. Nous y reviendrons plus loin.

celui de Holste reproduit dans la Patrologie Latine de Migne [5].

S. Benedicti Regula
Caput LXVI
De hostiariis monasterii

Ad portam monasterii ponatur senes sapiens qui sciat accipere responsum et reddere et cuius maturitas eum non sinat vacari. Qui portarius cellam debebit habere iuxta portam, ut venientes semper præsentem inveniant a quo responsum accipiant. Et mox ut aliquis pulsaverit aut pauper clamaverit, Deo gratias respondeat aut Benedic et cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum fervore caritatis. Qui portarius si indiget solacio iuniorem fratrem accipiat.

Regula Magistri
Caput XCV
De ostiariis monasterii

Duobus fratribus ætate decrepitis cella intra regias monasterii prope construatur. Qui deputati ibi et claudant monasterium omni hora post exeuntes et aperiant ingredientibus et advenientes nuntient Abbati. Nam et hoc observare debent ipsi duo senes cotidie, ut horis quibus tanget in monasterio legi, serratis regiis, congregationi se iungant ut legentes audiant ; et cum ad opus divinum oratorii index sonaverit, serratis item regiis, ad opus Dei oratorio præsententur. Ad opus laboris hoc quærantur quod possint pro ætatis possibilitate inplere id est aut si artes sciunt, aut certe si nesciunt in quo possunt cotidie septimanarios adiutent. Tamen labori alio non quærantur si propter aperire et claudere omni hora occupantur. Annonam canum a cella-

(5) Tome 88, col. 1051-1052. Voici les principales variantes entre le ms. et l'édition : construatur] constituatur ; tanget] oportet ; aperire et claudere] opus aperiendi et claudendi ; ebdomadariorum] hebdomadarii ; in sancta Eugenia demonstratur in qua] ut s. E. demonstrat quæ ; hortus] hortos. On sait que l'édition d'Holste a été faite à l'aide d'une copie du ms. du *codex regularum* de S. Benoît d'Aniane qui est actuellement à Munich (clm 28118).

rario ipsi accipiant et eis cum aqua vel coquinæ remanente iuscello ministrent. Animalium intra monasterium curas, adiuncto in septimana illorum ebdomadariorum solacio ipsi adimpleant et regiæ munditias ipsi exerceant vel intra eam cicendelum suspensum et factum incendant cotidie, ut noctu foris cuiusvis advenientis cognoscatur ingressus. Qui senes, ut superius diximus, pro honore ætatis cum Abbate manducent, secundum formam perfectæ humilitatis in sancta Eugenia demonstratæ in qua dixit nec ipsis se superiorem velle ostendere. Nam talibus dicit Scriptura perfectis : Quanto magnus es, tanto humilia te, et apud Deum et homines invenies gratiam.

Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum vel artes diversas intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.

Omnia vero necessaria intus intra regias esse oportet, id est furnus, macinæ, refrigerium, hortus vel omnia necessaria ut non sit frequens occasio propter quam fratres multotiens foras egressi sæcularibus mixti forte a religiosorum oculis visi ad damnationem potius nostram ab eis pro angelis adoremur et Benedicite nobis non meritis indigne dicatur, cum forte sancti putemur esse quod non sumus aut magis per inrisionem quorumdam infidelium vilescat in publico vel plateis sanctus habitus ambulando.

Cum ergo hæc omnia intus fuerint constituta, clausa sit

semper monasterii regia ut intus clausi cum Domino fratres veluti a sæculo sint iam causa Dei in cælestibus separati. Quæ regia monasterii a foris circellum habeat ferreum in fimella, quo ab adveniente concusso, cuiuslibet supervenientis intus indicetur adventus.

Hanc autem regulam sæpius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset.

Les chapitres que nous venons de transcrire se placent tout à la fin des deux règles. Celui du Maître est le dernier de son code ; celui de saint Benoît, qui se termine par une formule qu'on regarde communément comme la finale d'une première rédaction de sa règle, n'est suivi que par quelques chapitres qui sont manifestement de simples suppléments ou appendices. Il ne semble pourtant pas que l'on soit en droit de voir en cette place assignée au chapitre du portier un indice du peu d'estime qu'auraient eu les deux législateurs pour un office que de nos jours — à tort d'ailleurs — nous sommes habitués à regarder comme assez humble. Il se trouve, en effet, d'une part que ce chapitre vient immédiatement après des chapitres qui règlent la manière de pourvoir aux plus hautes charges du monastère, — abbé et prieur chez saint Benoît, abbé seulement chez le Maître qui n'admet pas la fonction de prieur — et, d'autre part, que, par les hautes qualités morales que l'un exigera du titulaire de la charge de portier ou par les privilèges honorifiques que l'autre lui reconnaîtra, les deux législateurs attestent suffisamment le grand cas qu'ils font de cette charge.

Le titre du chapitre s'énonce de la même façon chez les deux auteurs : *De (h)ostiariis monasterii.* Il est curieux de

constater que ni l'un ni l'autre n'ont repris ce mot *ostiarius* au cours même de ce chapitre. Saint Benoît y emploie, par deux fois, le mot *portarius,* tandis que le Maître y appelle ses portiers simplement *fratres* ou *senes.* Ni *portarius* ni *ostiarius* ne reviennent ailleurs chez saint Benoît qui ne mentionne la charge de portier qu'au seul chapitre 66e. Le Maître, au contraire, en parle à plusieurs reprises [6] et emploie alors le mot *ostiarii,* toujours au pluriel ; il ne se sert jamais du mot *portarius.*

Le pluriel *(h)ostiariis* du titre s'explique facilement chez le Maître qui prescrit expressément que ses portiers soient toujours au nombre de deux. Il étonne un peu chez saint Benoît qui n'institue qu'un seul portier. Il est vrai qu'il prévoit, en cas de besoin, qu'un aide pourra lui être adjoint, et c'est peut-être en pensant à cet aide que l'abbé du Mont-Cassin a employé le pluriel. On pourrait aussi admettre que ce titre n'est pas de la main même de saint Benoît puisque, nous venons de le voir, le terme *hostiarius* qui y est employé ne revient ni dans le texte même de ce chapitre ni nulle part ailleurs dans la règle [7].

Ainsi que nous l'avons déjà fait voir par la disposition que nous avons donnée aux textes reproduits plus haut, l'ensemble du chapitre se divise en deux parties, la première traitant de l'emploi du portier, la seconde énonçant ce qu'on a appelé la « loi de clôture », à laquelle fait suite, chez saint Benoît seulement, une prescription concernant la lecture fréquente de la règle en communauté. Le titre *De (h)ostiariis monasterii* ne répond donc strictement qu'à la première partie du chapitre. Pareil manque de pré-

---

(6) Par ex. chap. 30 (col. 1000 C), chap. 53 (col. 1015 C). Pour les citations de la règle du Maître nous renverrons toujours aux col. de Migne.

(7) Dans l'hypothèse de dom Genestout (art. cité, p. 104, note 40), S. Benoît ne fait que transcrire le titre du Maître et le laisse « par distraction » au pluriel. Ne serait-ce pas, au contraire, ce titre au pluriel qui a incité le Maître à placer deux portiers à l'entrée de son monastère ?

cision n'est pas sans exemple dans la règle bénédictine. C'est ainsi qu'au chapitre 47e, qui s'intitule : *De significanda hora operis Dei,* on trouve, en plus de ce qu'annonce le titre, des prescriptions sur la manière de chanter ou de lire au chœur.

Le chapitre des portiers a pourtant une réelle unité du fait que toutes les matières qui y sont traitées ont trait à la clôture du monastère : C'est à l'entrée de cette clôture que le portier exerce ses fonctions, à l'intérieur de la clôture que les moines doivent trouver tout ce qui leur est nécessaire. Le Maître semble avoir cherché à rendre plus apparente cette unité en terminant le chapitre par une mention réitérée de la porte du monastère.

Dès les premiers mots de nos textes une différence entre les deux législateurs se manifeste, celle de leur vocabulaire. *Ad portam monasterii* écrit saint Benoît ; *intra regias monasterii* dit à son tour le Maître. Il y a ainsi à travers toute l'œuvre du Maître un certain nombre de mots, généralement des mots d'usage courant dans les monastères, qui diffèrent de ceux qu'emploie saint Benoît. Nous en trouverons d'autres exemples au cours de ce chapitre. L'étude comparative des termes ainsi substitués les uns aux autres, comme aussi le relevé des nombreux termes du Maître qui n'ont pas leurs correspondants dans la règle bénédictine, fourniraient certainement des données précieuses pour l'identification de l'énigmatique personne du Maître.

Le mot *porta* de saint Benoît est toujours au singulier. Celui de *regia* chez le Maître est tantôt au singulier, tantôt au pluriel, mais il ne fait pas de doute que, conformément à toute la tradition monastique, l'auteur entend bien ne munir le monastère que d'une seule entrée principale, au sens où il écrit lui-même ailleurs *limen forum ultimarum monasterii* [8] et encore *limine forensi exterioris regiae mo-*

(8) Chap. 66 (col. 1023 B).

nasterii[9]. Notons également que le mot recherché et rare *regia* au sens de porte s'emploie chez d'autres auteurs presque toujours pour désigner la porte principale soit d'un palais soit surtout d'une église[10].

Le chapitre des portiers s'ouvre dans la règle bénédictine par l'énumération des qualités que doit avoir le frère à qui sera confié cet emploi. D'après la construction de la phrase où un substantif (*senes,* graphie vulgaire pour *senex*) est suivi d'un adjectif (sapiens) et de deux propositions relatives (qui sciat accipere responsum et reddere et cuius maturitas eum non sinat vacari [graphie vulgaire pour *vagari*], ces qualités semblent être au nombre de quatre, mais comme la première proposition relative ne fait que préciser à quel titre et en quel sens il est nécessaire que le portier soit sage (sapiens), ce n'est pas trahir la pensée de saint Benoît que de ramener ces qualités à trois : Age avancé, sagesse pratique, maturité d'âme.

De celles-ci, la première seule a son correspondant direct chez le Maître qui écrit d'abord *ætate decrepitis,* puis

(9) Chap. 67, (col. 1023 C).

(10) Ce terme a donné lieu à une curieuse méprise dans l'article de dom A. Lambert (*Rev. Mabillon,* 32, 1942, p. 36). Ayant mal transcrit une référence de dom Genestout (chap. LXXXIII au lieu de LXXXII) l'auteur est amené à chercher dans le chapitre 83 du Maître une « mention explicite de l'Empire comme régime politique en vigueur ». Il la trouve dans les mots *clausa regia* (col. 1033 A) qui ne lui semblent pas convaincants : « N'y avait-il donc pas de rois et aussi des clauses de droit royal dans les diplômes des royaumes barbares ? » Mais dom Genestout visait les mots *imperator in palatio* du chapitre 82 (col. 1031 C) ; au chapitre 83, il est simplement dit que les prêtres du monastère qui refusent obstinément de travailler de leurs mains « clausa regia excludantur », sont renvoyés et qu'on ferme la porte derrière eux.

Notons que ce mot *regia* entendu au sens de « porte » se trouve déjà dans S. Paulin de Nole (*Ep.* 13, 11 : « In amplissimam gloriosi Petri basilicam per illam venerabilem regiam cerula eminus fronte ridentem » [*C.S.E.L.,* 29, p. 93, 4]) et que Ennodius de Pavie intitule un de ses « *Carmina* » (II, 17) : *Super regiam triclinii in domo* (*C.S.E.L.,* 6, p. 564).

reprend par deux fois, mais toujours au pluriel, le mot même de son prédecesseur, *senes*. L'adjectif *decrepitis*, que saint Benoît n'emploie nulle part, ne laisse aucun doute sur la pensée du Maître : Les portiers doivent vraiment être des vieillards. En cela d'ailleurs il exprime très exactement la pensée même de saint Benoît qui a certainement choisi à dessein le mot *senes* plutôt que *senior* dont il se sert fréquemment [11] pour désigner, soit les doyens chargés du gouvernement d'un groupe de dix moines, d'une « décanie », soit simplement des « anciens » qui ne sont pas nécessairement des vieillards. *Senes* ne se retrouve chez le patriarche du Cassin qu'au chapitre 37°, *De senibus vel infantibus*, dont le début est suffisamment explicite : « Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his ætatibus, senum videlicet et infantum... »

Quant à la sagesse et à la maturité on les chercherait en vain chez le Maître au chapitre des portiers. L'omission est sans doute voulue. On s'en convaincra aisément, si l'on remarque que ces qualités sont également absentes chez lui à d'autres chapitres, où saint Benoît les mentionne à propos d'autres charges du monastère. C'est ainsi que la règle bénédictine dit du cellérier [12] qu'il doit être *sapiens, maturis moribus*, et de l'hôtelier [13] que la *domus Dei* doit être administrée *a sapientibus et sapienter*. Ces expressions ne sont pas reprises dans les chapitres correspondants de la règle du Maître [14]. Faut-il en conclure que pour des besognes pratiques comme celles qui incombent au portier, au cellérier, à l'hôtelier, le Maître n'estime pas indispensables la sagesse et la maturité ?

---

(11) L'*Index verborum* de l'édition de dom Butler donne 13 références pour ce terme.

(12) Chap. 31, 2. Nous indiquons pour la règle bénédictine les lignes de l'édition de dom Butler.

(13) Chap. 53, 50.

(14) Chap. 16 (col. 983 A — 985 A) et 79 (col. 1028 D — 1029 D).

Ce n'est pas tout. On relève semblable omission jusque dans le chapitre consacré à la nomination de l'abbé. Saint Benoît avait écrit : « Vitæ autem merito et sapientiæ doctrina elegatur qui ordinandus est » [15]. Le Maître dans les chapitres correspondants [16] laisse tomber complètement la *sapientiæ doctrina* et ne reprend que le *vitæ meritum* qu'il entend d'ailleurs dans un sens très particulier, celui de l'accomplissement le plus minutieux de toutes les prescriptions de la règle et de tous les commandements de l'abbé : Celui-là sera choisi comme abbé qui aura surpassé ses frères par la régularité de son observance. Le Maître insiste longuement sur cette prescription, car il la croit de nature à promouvoir très efficacement l'observance monastique du fait de l'émulation qu'elle suscite entre les moines, tous également désireux de parvenir aux honneurs de la dignité abbatiale : « Dum omnes, écrit-il par exemple, cupiunt gradum obtinere honoris, supradicta Dei præcepta in se festinent adimplere, et si non propter timorem futuri iudicii, tamen vel propter præsentis vitæ honorem contendendo certatim possint omnes perficere » [17] ; et plus loin : « dum in hanc sitim honoris omnes fratres abbas (le vieil Abbé qui sur le point de mourir se choisit un successeur) viderit anhelare et certatim opera sancta ostendere » [18].

Mais revenons à la sagesse qui est chez saint Benoît la deuxième des trois qualités du portier. Il s'agit, nous l'avons dit, d'une sagesse pratique, ordonnée à régler l'activité extérieure. Cette activité est désignée par une expression très caractéristique, répétée jusqu'à trois fois en quelques lignes : *accipere responsum et reddere ; a quo (scil.*

(15) Chap. 64, 5-6.
(16) Chap. 92 — 94 (col. 1045 C — 1051 C).
(17) Chap. 92 (col. 1046 C).
(18) Ib. (col. 1047 C).

portario) *responsum accipiant* (*venientes*) ; *reddat responsum*. Cette expression n'est pas aisée à rendre brièvement en français. *Responsum* y reçoit une acception beaucoup plus large que le mot français « réponse ». Le mot « affaire » conviendrait mieux, à condition toutefois de ne pas charger le portier de « traiter les affaires » et encore moins d'en faire un « homme d'affaires ». Il s'agit simplement pour lui de se tenir à la disposition des personnes qui viennent au monastère, d'écouter leurs questions, leurs demandes, leurs requêtes, de s'enquérir de leurs désirs, de donner à « l'affaire » qui les amène la suite convenable ; il devra, selon les cas, fournir le renseignement voulu, donner une aumône, s'il s'agit d'un pauvre, mettre le visiteur en relation avec le moine à la compétence de qui ressortit l'affaire proposée. Pour bien s'acquitter d'une fonction dont les aspects sont aussi variés il faut au portier du tact, de la discrétion, du discernement ; sa tâche est un véritable art qui n'est pas le fait de tous, qui n'est donné qu'à ceux qui possèdent un certain degré de sagesse pratique (sapiens qui sciat accipere responsum et reddere).

Saint Benoît d'ailleurs ne s'en tient pas à cette prescription générale. Il se préoccupe des conditions dans lesquelles le portier exercera l'art de « recevoir et rendre réponse ». Promptitude à répondre au premier appel des personnes qui arrivent (semper præsentem inveniant ; festinanter), douceur et esprit profondément religieux (cum omni mansuetudine timoris Dei), charité fervente (cum fervore caritatis), telles sont les vertus que pratiquera le portier dans l'exercice de ses fonctions.

Ces vues à la fois surnaturelles et si profondément humaines ne trouvent aucun écho dans le code du Maître. Celui-ci place l'essentiel des fonctions des portiers, non pas dans leurs relations avec les gens du dehors, mais dans une activité toute matérielle que saint Benoît n'a même pas pris la peine de mentionner : *aperire et claudere*. Leur premier soin sera donc de veiller à l'ouverture et à la ferme-

ture de la porte : *claudant monasterium omni hora post exeuntes et aperiant ingredientibus ; serratis regiis ; serratis item regiis ; clausa sit semper monasterii regia.* Les visiteurs ne sont nommés qu'en passant pour indiquer qu'à leur intention on allumera la nuit une lampe (cicendelum) à l'entrée et on munira la porte d'un heurtoir (circellum ferreum in fimella). Les devoirs des portiers envers ceux qui se présentent se réduisent à leur plus simple expression et s'énoncent en trois mots : *advenientes nuntient abbati*, prévenir l'abbé de leur arrivée. Ces portiers ne sont, en somme, que les surveillants de la porte, de simples concierges.

Pas une seule fois le Maître n'emploiera l'expression de saint Benoît si caractéristique et si pleine de sens *accipere responsum et reddere.* Il tient manifestement à réduire à un minimum les contacts des portiers avec les gens du dehors. Peut-être sera-t-il permis de voir dans cette préoccupation du Maître l'effet d'une certaine méfiance qu'il éprouve vis-à-vis des séculiers, méfiance qui se fait jour ailleurs encore dans sa règle. Qu'on relise, par exemple, le chapitre 79e, *De cella peregrinorum* [19], si différent du chapitre correspondant de saint Benoît, *De hospitibus suscipiendis* [20]. On n'y trouve qu'un ensemble de mesures de police destinées à garantir le monastère contre les vols que pourraient commettre ces *peregrini.* Les mots *custos, custodia, custodire* s'y lisent jusqu'à treize fois, et ce sont les frères chargés de s'occuper des hôtes qui reçoivent ce titre de *custodes.* On va même jusqu'à leur prescrire de s'enfermer la nuit dans la *cella* avec les hôtes et de cacher la clef afin que les hôtes qui auraient besoin de sortir soient obligés de les réveiller et soient accompagnés par l'un d'eux, même

(19) Col. 1028 D — 1029 D.

(20) Chap. 53.

si c'est pour aller au *refrigerium* (on devine quel endroit se cache sous cet euphémisme) [21].

Enfermés ainsi dans des fonctions toutes matérielles, les portiers du Maître n'ont pas le même motif que celui de saint Benoît de pratiquer certaines vertus sociales et surtout de posséder cette sagesse pratique qui les met à même de « recevoir et rendre réponse ». On comprend que le Maître ait passé ces vertus et cette sagesse sous silence.

Il en agit de même pour la troisième des qualités que saint Benoît exige de son portier, la maturité. Celle-ci, dans la pensée du patriarche des moines a pour objet d'obvier à un grave danger que comporte l'activité du portier du fait que, dépendant de l'arrivée des visiteurs, elle est nécessairement intermittente et irrégulière. Ce danger est celui de perdre peu à peu l'habitude de l'activité ordonnée et réglée, de ne plus s'adonner sérieusement à aucun travail, de changer sans cesse de place et d'occupation (vacari), en un mot, de perdre son temps. La pente est dangereuse ; saint Benoît a jugé qu'un degré convenable de maturité d'âme suffisait pour empêcher le portier de s'y laisser glisser.

Tel n'est pas l'avis du Maître. Il a lu ce mot *vacari* ; mais, peut-être scandalisé de ce que saint Benoît ait pu envisager pour un moine une telle éventualité, il se garde bien de le reproduire.

Il a pourtant compris la gravité du péril. Mais envisageant les choses sous un angle pratique, il a pensé que le meilleur moyen d'empêcher les portiers de perdre leur temps, était d'en régler minutieusement l'emploi. D'où un ensemble de prescriptions très détaillées : Office divin, lectures en commun, travail manuel, tout est prévu et réglé.

Les portiers prendront donc part, comme les autres frères, aux lectures communes quotidiennes et quand résonnera l'*oratorii index,* une clochette à ce qu'il semble,

(21) Col. 1029 C.

ils se rendront à l'*opus Dei*, sans oublier dans les deux cas de mettre le verrou à la porte (serratis regiis). Quant à l'*opus laboris* ils s'y livreront dans la mesure où le leur permettra leur âge avancé (pro ætatis possibilitate) et aussi leur fonction principale, *aperire et claudere*. Ce travail consistera soit dans l'exercice d'un métier s'ils en ont appris un (si artes sciunt), soit dans l'aide à donner aux semainiers, chargés, d'après le chapitre 19[e], des travaux courants d'entretien et de nettoyage du monastère (omnem diligentiam monasterii) [22]. Naturellement c'est aux portiers qu'il appartiendra de veiller à la propreté de la porte et de ses abords (regiæ munditias ipsi exerceant) et de suspendre et allumer la nuit la lampe (cicendelus) qui permettra de voir ceux qui arrivent. Détail plus curieux : ils auront soin des animaux dans le monastère (animalium intra monasterium curas ipsi adinpleant), et notamment des chiens ; la nourriture quotidienne de ces derniers (annonam canum) sera remise aux portiers par le cellérier ; ils y ajouteront de l'eau ou un reste de soupe ou de sauce provenant de la cuisine (cum aqua vel coquinæ remanente iuscello). Décidément le Maître ne nous fait grâce d'aucune précision.

Ainsi surchargés de besogne les portiers n'ont guère le moyen de se livrer à l'oisiveté. Il n'y a même plus lieu d'envisager la possibilité de cette perte de temps qu'implique le terme *vacari* employé dans la règle bénédictine. Toutes les dispositions sont prises pour qu'une telle éventualité ne puisse en aucun cas se produire.

Est-ce bien sûr ? N'y aurait-il pas plutôt une bonne dose d'illusion dans cette attitude du Maître ? Ne se rend-il donc pas compte que les plus beaux réglements n'ont d'efficacité que grâce à la bonne volonté de ceux qui doivent les mettre en pratique ? Il est permis de penser qu'à tout

(22) Col. 987 B.

prendre la maturité préconisée par saint Benoît garantit bien plus sûrement la vertu du portier que les nombreuses et minutieuses prescriptions matérielles du Maître.

L'examen des qualités que saint Benoît veut voir chez le frère qu'il place à la porte de son monastère nous a conduit à passer en revue presque tout le contenu de la première partie du chapitre des portiers. Il ne reste plus à faire que quelques remarques de détail.

La première concerne le nombre des portiers. Saint Benoît, nous l'avons vu, n'en institue qu'un seul, mais prévoit qu'en cas de besoin un frère plus jeune pourra lui être adjoint. Chez le Maître il y a toujours deux portiers, tous deux d'un âge avancé. Cette préoccupation de doubler les titulaires des charges qui ont pour objet d'exercer une surveillance sur des personnes ou des lieux est constante chez lui. C'est ainsi qu'il porte à deux le nombre des *præpositi* placés à la tête de chaque décanie, et celui des frères qui doivent s'occuper des hôtes. Il donne d'ailleurs lui-même les raisons de cette disposition : Pour les *præpositi :* « Ideo enim duos diximus uni decadæ præpositos ordinari, ut si forte aliqui fratres ex eadem decada ab abbate in alio sequestrato laboris opere deputentur, uni committantur praeposito, sequestratis a se suis fratribus alium relinquentes » [23] ; et pour les *custodes peregrinorum :* « Ipsi duo fratres.. in eadem cella simul sibi faciant lectos, ut, si forte unus de hospitibus ad oratorium nocte voluerit ire, et alius forte noluerit propter lassitudinem se levare, aut forte voluerint vicibus foras exire, utrique habeant singulos ex improviso custodes » [24] ; et plus loin : « Nam ideo duobus haec cura committitur, ut et in nocte vicibus sint circa peregrinos solliciti, et in die, si forte ex eis unus fuerit occupatus, alter peregrinum a longe custodiens res-

(23) Chap. 11 (col. 973 A).
(24) Chap. 79 (col. 1029 A).

piciat » [25]. La grande préoccupation du Maître est, on le voit, d'assurer en toute circonstance, la continuité de la surveillance exercée par les titulaires de ces charges.

On aura remarqué, en outre, comment saint Benoît, au cours de son exposé, rappelle en passant les différentes façons qu'ont les visiteurs de s'annoncer. Les uns frappent à la porte (pulsaverit) ; les autres appellent, ce sont les pauvres qui se font ainsi reconnaître à leur cri (pauper clamaverit). Le Maître ne reprend pas ces détails, mais il en prend occasion pour prescrire, tout à la fin du chapitre, de munir la porte d'un heurtoir (circellum habeat ferreum in fimella).

Les réponses que saint Benoît met sur les lèvres de son portier, *Deo gratias*, ou, avec une nuance de respect, *Benedic*, ont aussi assez curieusement leur écho dans la seconde partie du chapitre chez le Maître : Les bons chrétiens salueront d'un *Benedicite* le moine qu'ils rencontreront hors du monastère.

Enfin une particularité propre au Maître mérite d'être signalée : En leur qualité d'anciens (pro honore ætatis) les portiers auront le privilège de s'asseoir au réfectoire à la table de l'Abbé. La disposition générale qu'on leur applique ici est énoncée plus haut, au chapitre 84e, (Qui debeant manducare cum abbate) [26], qui correspond au chapitre 56e de saint Benoît et le modifie notablement. Si le Maître répète ici cette prescription, c'est qu'elle lui fournit l'occasion de citer un document qui lui est cher, la Passion de sainte Eugénie, à laquelle il fait des emprunts ou des allusions ailleurs encore, p. ex. au chapitre 11e [27] et au chapitre 33e [28]. Le portier est mentionné, dans cette Passion, à

(25) Ib. (col. 1029 B).
(26) Col. 1033 B.
(27) Col. 972 D.
(28) Col. 1002 C.

propos de l'humilité de cette sainte qui, reçue à l'insu de tous dans un monastère d'hommes, en devint abbé contre son gré. Voici ce qu'on lit : « Denique in eo loco cellulam collocavit ubi hostiarius monasterii morabatur ne vel ipso superiorem se esse ostenderet » [29]. C'est ce bel exemple d'humilité parfaite que l'abbé imitera en admettant les portiers à sa table. Ce faisant il mettra en même temps en pratique une sentence du livre de l'*Ecclésiastique* qui recommande de s'humilier dans la mesure même où on est élevé [30]. Notons que la même leçon d'humilité dans ses rapports avec les portiers est donné à l'abbé au chapitre 53e, mais sans référence explicite à la Passion de sainte Eugénie ou à la Bible, à propos du lavement des pieds du Jeudi-Saint : « Ostiariis ipse maior (c'est-à-dire l'abbé) lavet pedes ut cum et ipsis humilem se in hoc obsequio præbet et digne omnibus in honorem exaltatior iudicetur » [31].

---

(29) Nous suivons la recension de MOMBRITIUS (*Sanctuarium*, nouv. éd. par deux moines de Solesmes, Paris, 1910, tome II, p. 394, 2-4) plutôt que celle de ROSWEYDE (*Vitæ Patrum*, lib. I, Vita S. Eugeniæ. *P. L.* 73, 612 A). L'auteur de la *Regula Magistri* s'est, en effet, servi de la première de ces deux recensions comme il apparaît clairement dans les deux autres passages où est citée la Vie de sainte Eugénie. L'exhortation de la sainte citée au chapitre 11 du Maître se retrouve dans Mombritius (p. 394, 6) et manque complètement dans Rosweyde (col. 612 A). Le trait relatif à l'évêque Helenus relaté au chapitre 33 du Maître coïncide presque textuellement avec Mombritius (p. 392, 54) alors que Rosweyde (ch. VII, col. 609 D) le donne sous une forme très différente. Le P. Delehaye (*Etude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles 1936, pp. 175-178) regarde la recension de Mombritius comme plus ancienne que l'autre.

(30) *Eccli.* 3, 20 : *Quanto magnus es, tanto humilia te, et apud Deum et homines invenies gratiam.* La Vulgate, que saint Jérôme n'a pas revue pour ce livre, omet *tanto* et *et homines*, et lit *coram Deo*. L'addition de *et homines*, qui manque dans le texte grec, pourrait provenir de *Proverbes* 3, 4 : *Invenies gratiam et disciplinam bonam coram Deo et hominibus*, ou encore de Luc. 2, 52 : *Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines.*

(31) Col. 1015 C.

Nous pouvons à présent jeter un regard d'ensemble sur cette première partie des deux chapitres parallèles que nous venons de parcourir. Si le sujet que traitent les deux auteurs est le même, les différences entre leurs textes n'en sont que plus frappantes.

Déjà au simple point de vue littéraire elles se manifestent. Chez saint Benoît une rédaction serrée, logique, sans rien de superflu, évidemment de premier jet ; chez le Maître, au contraire, un texte qui se traîne péniblement, une composition lâche et prolixe.

Mais ce qui attire surtout l'attention c'est la profonde divergence des conceptions. Saint Benoît fait de la charge de portier un emploi de confiance, qui met son titulaire en relations continuelles et assez étroites avec les gens du dehors et présuppose chez lui un haut degré de douceur, d'esprit religieux, de charité et surtout une grande sagesse pratique qui le rend apte à « recevoir et rendre réponse », ainsi qu'une maturité d'âme qui le mette à l'abri des dangers que comporte son office. Chez le Maître la fonction du portier devient purement matérielle ; elle ne consiste plus qu'à garder et à surveiller la porte du monastère, à constater l'arrivée des visiteurs et à en prévenir l'abbé ; son exercice n'exige la mise en œuvre d'aucune qualité ou vertu spéciale. Les portiers du Maître ne sont plus, nous le disions, que de simples concierges.

*
* *

La seconde partie du chapitre des portiers est consacrée chez les deux auteurs à des prescriptions relatives à la clôture.

Le grand principe qui régit la matière est le même dans les deux règles : Toutes les choses nécessaires doivent se trouver à l'intérieur du monastère afin que les moines ne soient pas obligés d'en sortir sans cesse.

Quelles sont ces « choses nécessaires » ? Une énuméra-

tion, introduite par *id est,* les détermine de part et d'autre. Il ne s'agit pas de provisions à accumuler dans les celliers ou de paille et de foin à mettre en réserve dans les granges, mais de terrains et de bâtiments à comprendre à l'intérieur de la clôture.

Chez saint Benoît, dont la phrase est incorrecte au point de vue grammatical, l'énumération a quatre termes : *aqua, molendinum, hortum vel artes diversas.* L'utilité d'avoir l'eau dans le monastère se comprend mieux si on se rappelle que l'auteur de la règle bénédictine écrit en Italie. Un texte de son contemporain Cassiodore est à ce sujet très suggestif. Lorsqu'il décrit longuement au début du chapitre 29e du premier livre de ses *Institutiones* les avantages offerts par le site de son monastère de Vivaria, il les fait consister exclusivement dans la proximité soit d'une rivière, *amnis Pellena,* qui arrose les jardins et fait marcher les moulins, soit de la mer et de viviers aménagés avec art pour y conserver le poisson, soit enfin d'une source qui alimente des bains et fournit une boisson agréable [32]. Et l'auteur de

(32) Voici ce texte en entier : « Invitat siquidem vos locus Vivariensis monasterii ad multa peregrinis et egentibus præparanda, quando habetis hortos irriguos et piscosi amnis Pellenæ fluenta vicina, qui nec magnitudine undarum suspectus habeatur nec exiguitate temnibilis. Influit vobis arte moderatus, ubicumque necessarius iudicatur, et hortis vestris sufficiens et molinis. Adest enim cum desideratur, et cum vota compleverit remotus abscedit, sic quodam ministerio devotus existens, nec horret importunus nec potest deesse cum quæritur. Maria quoque vobis subiacent, ut piscationibus variis pateant et captus piscis cum libuerit vivariis possit includi. Fecimus enim illic iuvante Domino grata receptacula, ubi sub claustro fideli vagetur piscium multitudo, ita consentaneum montium speluncis ut nullatenus se sentiat captum, cui libertas est et escas sumere et per solitas se cavernas abscondere. Balnea quoque congruenter ægris præparata corporibus iussimus ædificari, ubi fontium perspicuitas decenter illabitur, quæ et potui gratissima cognoscitur et lavacris. Ita fit ut monasterium vestrum potius quæratur ab aliis, quam vos extranea loca iuste desiderare possitis » (éd. Mynors, 1937, p. 73). M. Pierre Courcelle a donné de ce texte un commentaire extrêmement intéressant dans son article : *Le site du Monastère de Cassiodore* (*Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ecole franç. de Rome,* 55e année [1938], pp. 259-307).

conclure : « Ita fit ut monasterium vestrum potius quæratur ab aliis quam vos extranea loca iuste desiderare possitis », rejoignant ainsi l'idée même de saint Benoît qui est d'éviter aux moines l'obligation de sortir du monastère.

On aura remarqué particulièrement ce qui est dit de la rivière Pellena, *et hortis vestris sufficiens et molinis*. N'est-ce pas, en d'autres termes, ce que dit ici-même saint Benoît : *aqua, molendinum, hortum ?* Evidemment il n'est pas toujours facile d'avoir à l'intérieur du monastère l'eau nécessaire pour les jardins et les moulins. Aussi saint Benoît n'en fait-il pas une obligation absolue, *si fieri potest*. Il semble même que dans ses propres monastères il n'ait pas pu réaliser cette condition. A Subiaco, en tout cas, le ravitaillement en eau était difficile : le petit Placide devait descendre jusqu'au lac pour y puiser de l'eau, et les moines de certains monastères de la montagne avaient un chemin long et dangereux à faire pour se procurer de l'eau avant que saint Benoît n'ait fait jaillir miraculeusement une source. Le jardin à l'établissement duquel travailla le moine Goth se trouvait au bord du lac, assez loin par conséquent du monastère [33].

On ne s'étonnera donc pas de voir saint Benoît, dans d'autres énumérations de sa règle, placer hors du monastère tant le jardin que le moulin. C'est ainsi qu'au chapitre 7e, au 12e degré d'humilité, il écrit : *in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro* [34], et au chapitre 46e : *in coquina, in cellario, in monasterio, in pistrino, in horto, in artem aliquam dum laborat* [35]. Ce dernier passage est d'au-

(33) S. Grégoire le Grand, *Dialogues*, l. II, chap. 5, 6 et 7.

(34) l. 189-190.

(35) l. 1-3. Nous adoptons la leçon des mss. OST (V omet ce mot) de préférence à celle de ABCKX, suivis par Butler et Linderbauer, qui lisent : *ministerio*. Les deux mots sont également confondus dans le passage de Cassiodore qui vient d'être reproduit où le ms. V écrit : *sic quodam monasterio devotus existens*.

tant plus intéressant qu'il réunit, comme dans le chapitre des portiers, le moulin (sens premier du mot *pistrinum*) [36], le jardin et les divers métiers. C'est probablement de ce passage que provient, au chapitre des portiers, l'addition de *pistrinum* dans les manuscrits OVS et le *Textus Receptus*. Inscrit d'abord dans la marge comme glose de *molendinum*, ce mot a ensuite été introduit dans le texte et entendu au sens de « boulangerie » pour ne pas faire double emploi avec *molendinum*.

Chose curieuse, c'est précisément le texte ainsi interpolé qui est à la base de celui du Maître [37] où on lit : *furnus, macinæ, refrigerium, hortus vel omnia necessaria. Furnus* répond à *pistrinum*, et *macinæ* à *molendinum* ; il y a simple substitution de synonymes comme plus haut pour *porta* et *regia*. L'eau et les *artes diversas* de saint Benoît ne se retrouvent pas chez le Maître, peut-être parce qu'il vit dans une région où l'eau ne manque pas et qu'il estime que les métiers sont suffisamment représentés par les termes *furnus* et *macinæ*. Il n'entend d'ailleurs nullement exclure du monastère les métiers puisqu'au chapitre 86e il dit expressément : « Ad laborem in monasterio ars sola cum horto sufficiat » [38], tout en prescrivant de louer à des séculiers les fermes du monastère, parce qu'il juge les travaux des champs incompatibles avec l'observance monastique. Reste le mot *refrigerium* qui est propre au Maître. On a vu plus haut quel endroit était ainsi désigné. Il est vraiment étrange que le Maître ait éprouvé le besoin

(36) ERNOUT-MEILLET, *Dict. etymol. de la langue latine*, Paris, 1932, p. 734 : d'abord « endroit où le blé était broyé dans un mortier au moyen d'un pilon », puis « moulin à blé », et « boulangerie ».

(37) Dom C. Lambot a signalé un autre « Passage de la *Regula Magistri* dépendant d'un manuscrit interpolé de la règle bénédictine » (*Rev. bénéd.* 51 [1939] pp. 139-143).

(38) Col. 1034 D.

de spécifier qu'un tel lieu ne devait pas se trouver à l'extérieur du monastère !...

Notons, en passant, qu'au chapitre 19e il est même parlé de plusieurs *refrigeria* que les semainiers, entre autres travaux de nettoyage, sont chargés de laver : *munditias monasterii exerceant, refrigeria lavent, ligna conscidant* [39].

Les prescriptions que nous venons d'examiner ont pour but d'éviter aux moines d'avoir à sortir du monastère. Elles n'interdisent pas, d'ailleurs, toute sortie absolument, mais seulement les sorties trop fréquentes. Saint Benoît ne dit pas *egrediendi foris*, mais *vagandi foris*, et le Maître l'a suffisamment compris quand il écrit : « ut non sit frequens occasio propter quam fratres multoties egressi etc. ».

Le motif de cette interdiction s'exprime en quelques mots chez saint Benoît : « quia omnino non expedit animabus eorum », et si l'on veut savoir ce qu'il entend par ces termes, il suffit de parcourir le chapitre qui suit immédiatement celui des portiers et qui porte le titre : *De fratribus in viam directis*. On y voit qu'à leur retour les frères doivent se recommander aux prières de tous, « propter excessos, ne qui forte subripuerint in via visus vel auditus malæ rei aut otiosi sermonis » [40], et qu'ils doivent s'abstenir de rapporter aux autres ce qu'ils ont vu et entendu hors du monastère, « quia plurima destructio est » [41]. Le monde est pour le moine une dangereuse source de tentations. Il importe de se prémunir contre le risque d'y succomber en s'abstenant le plus possible de sortir du monastère. Il y va de la santé spirituelle du moine.

(39) Col. 987 B.

(40) Chap. 67, 8-10.

(41) Ib., 13.

Le Maître, quoi qu'on en ait dit [42], ne semble pas avoir connu le chapitre 67e de saint Benoît. Son exemplaire de la règle bénédictine se terminait très probablement par le chapitre des portiers. Il est dès lors excusable, dans une certaine mesure, d'avoir donné à la petite phrase : *quia omnino non expedit animabus eorum* une interprétation très différente qui ne fait d'ailleurs pas beaucoup d'honneur à sa sagacité. Sa pensée est compliquée et sa phrase alambiquée. Ce qui le préoccupe, c'est le contact des moines avec les séculiers. Parmi ceux-ci il distingue les bons, qu'il appelle *religiosi,* et les mauvais, qui sont les *infideles.*

Les premiers, en face des moines qu'ils rencontrent, se confondent en démonstrations d'honneur où s'exprime la très haute estime en laquelle ils les tiennent (pro angelis adoremur) et ils s'empressent de leur demander leur bénédiction (Benedicite nobis dicatur) puisqu'ils les prennent pour des saints (sancti putemur esse). Mais tout cela tourne à la perte des moines (ad damnationem potius nostram) du fait qu'ils ne méritent pas réellement ces marques de res-

(42) Dom Butler affirme que « le chapitre LXVII (de saint Benoît) peut être discerné dans les chapitres XXVIII et LXVI de la *Regula Magistri* » (*Le monachisme bénédictin,* trad. franç., 1924, p. 179, note 2). Il a en vue l'expression *fratres in viam dirigendi* du chap. 28 (col. 998 C) et les prières prescrites au chap. 66 pour les frères qui doivent sortir du monastère ou qui viennent d'y rentrer (col. 1023 B). Mais des expressions semblables à celle du chap. 28 du Maître se lisent chez saint Benoît dès les chap. 50 (l. 6, *qui in itinere directi sunt*), 51 (l. 1, *frater qui pro quovis responso dirigitur*) et 55 (l. 25, *hi qui in via diriguntur*), et la formule, trois fois répétée au chap. 66 du Maître, *petant pro se orari,* rappelle des formules semblables des chap. 35 (l. 28, *postulantes pro se orari*) et 38 (l. 5-6, *petat ab omnibus pro se orari*) de S. Benoît. Le fait même qu'on demande des prières pour les moines qui sortent du monastère, n'est que l'application à leur cas particulier d'une disposition générale propre au Maître en vertu de laquelle tous ceux qui pour une raison quelconque ne peuvent se rendre à la prière commune à l'oratoire sont invités à se recommander aux prières de leurs frères (chap. 20). Dans ces conditions il est au moins douteux que le Maître ait connu le chap. 67 de S. Benoît.

pect, qu'ils en sont indignes (non meritis. indigne) n'étant pas effectivement saints (quod non sumus).

L'attitude opposée des *infideles* a des effets non moins fâcheux. Ils poursuivent les moines de leurs moqueries (per inrisionem) quand ils les voient paraître en public et sur les chemins, et cela fait tort à leur saint habit qui en devient méprisable (vilescat sanctus habitus).

En résumé sortir du monastère c'est pour un moine s'exposer immanquablement à la vénération imméritée des bons et aux quolibets des méchants. Qui ne voit que cette pénible paraphrase du Maître trahit manifestement la pensée très claire de saint Benoît ?

Celui-ci avait en vue non pas l'accueil divers que le moine reçoit dans le monde, mais les tentations que peut susciter dans son âme le contact avec les séculiers. Les inconvénients que signale le Maître se ramènent en somme à une question de prestige, ou exagéré ou méconnu.

*
* *

Le chapitre des portiers chez saint Benoît se termine par une phrase que ne comporte pas celui du Maître. Elle prescrit de lire souvent « cette règle » en communauté afin que nul des frères ne s'excuse sur son ignorance. On voit généralement dans cette recommandation la finale d'une première rédaction de la règle bénédictine en entendant l'expression *hanc regulam* de tout l'ensemble du code monastique.

Certains, et notamment dom Butler [43], ne sont pas persuadés de la vérité de cette opinion. Pour eux, *regula* désigne, ici, seulement la loi de clôture qui vient d'être énoncée par saint Benoît.

Ce n'est pourtant guère vraisemblable. Le mot *regula* qui revient 26 fois dans la règle bénédictine, ne désigne que

(43) Op. cit., p. 179.

ıux fois une prescription particulière, au chapitre 42e, *ınc taciturnitatis regulam*[44] et au chapitre 62e, *regulam ıcanis vel praepositis constitutam sibi*[45].

D'ailleurs si saint Benoît avait voulu faire « lire » sount la loi de clôture seulement il l'aurait formulée d'une çon différente. Telle qu'elle est énoncée elle ne trouve application pratique qu'au moment où il s'agit de faire ıe fondation nouvelle ou d'entreprendre des travaux de construction ou d'agrandissement du monastère, et dans cas c'est à l'abbé plutôt qu'aux moines de la mettre en ratique. L'interdiction de sortir qui est le point qui regarde rectement tous les moines, n'est énoncée qu'indirecteent, *ex obliquo*. On ne voit pas l'abbé obligé d'ouvrir le ılume de la règle et de « lire » ce texte pour rappeler mplement aux moines que les sorties sont dangereuses ıur leurs âmes.

Le Maître, d'ailleurs, a compris lui aussi que *hanc gulam* désignait bien la règle toute entière. Il a même ouvé un moyen pratique pour réaliser cette volonté de ıint Benoît : Il fait lire la règle à table. C'est pourquoi il a ansféré les prescriptions relatives à la lecture de la règle ı chapitre 24e, *De hebdomadario lectore ad mensas*[46].

On lira la règle tous les jours au réfectoire (legat namue cotidie regulam hanc)[47], sauf quand la présence d'un éculier qui ne doit pas connaître les *secreta Dei*, obligera choisir une autre lecture[48]. On la lira intégralement (ut ıequenter cotidie tamen omnia perlegantur)[49]. La raison

(44) l. 21-22.

(45) l. 15-16. Au chap. 64, 51 auquel renvoie également dom ıtler dans l'*Index rerum* de son édition au mot *Regula*, l'expression *æsentem regulam* signifie très certainement l'ensemble du code onastique.

(46) Col. 992 A — 993 D.

(47) Col. 992 D.

(48) Col. 993 A.

(49) Col. 992 D.

de cette disposition est donnée en des termes qui reprennent ou rappellent ceux de saint Benoît : « Ideo ad mensas hora refectionis debet regula legi, quia tunc omni congregatione ad manducandum in unum redacta sine excusatione tunc lectio observantiæ vel emendationis ab omnibus audientibus rite poterit observari ut omnia regulæ omnes audiant et nullum prætereat aliquid ut quod omnes audierint eos factis oporteat adimplere » [50] ; et un peu plus loin encore : « Ideo enim diximus regulam monasterii cotidie legi ad mensas ut nullus frater excuset se ignorantia faciente non emendare. Nam cum cotidie in usu ipsa regula mittitur et notitia melius observatur, ne forte dicat se frater nescire quod possit per oboedientiam adimplere » [51]. Et on a ici encore un bel exemple de ce que devient sous la plume prolixe du Maître la prose concise de saint Benoît.

Les passages que nous venons de transcrire fournissent, pour terminer cette longue étude comparative, l'occasion d'appeler l'attention sur l'invraisemblance qu'il y aurait à renverser les rapports qu'on s'est toujours plu à établir entre les deux règles monastiques, et à prétendre que saint Benoît n'aurait fait que copier le Maître plus ou moins librement. Ira-t-on se figurer saint Benoît pêchant ça et là dans la rédaction alambiquée du chapitre que le Maître consacre au lecteur de table des éléments qui vont lui servir à composer une phrase qu'il mettra, lui, à la fin du chapitre des portiers ? Il en va de même, toute proportion gardée, pour le reste de ce chapitre des portiers, d'une si belle venue chez saint Benoît, même si les règles de la grammaire classique n'y sont pas toujours scrupuleusement observées. Si l'on recherche ce qui pourrait venir du Maître, on ne trouve guère qu'un schéma très vague et général. Le fond même des pensées est tout à fait différent, et, il faut bien le dire, infiniment supérieur aux pauvres pres-

(50) Col. 993 B.
(51) Col. 993 C.

riptions, bien terre à terre, du Maître. Quel besoin aurait lonc eu saint Benoît de couler ses hautes et personnelles onceptions dans des cadres qu'elles débordent de toute art ? Cela supposerait, pour le moins, qu'il ait attribué à a règle du Maître une haute valeur intrinsèque. Qui voulra admettre qu'il ait pu se méprendre à tel point ?

*
* *

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre jusqu'ici sera, nous l'espérons, suffisamment édifié sur les dées et les procédés du Maître. Que si la curiosité le pousait à entreprendre la lecture attentive et intégrale de la *egula Magistri,* sa première impression ne ferait que s'acentuer et se confirmer. La forme prolixe y cache un fond ien pauvre et parfois puéril et bizarre. C'est faire beauoup trop d'honneur à l'auteur de ce document que de le rendre pour un vrai maître de la vie spirituelle et monasique. Il n'était probablement qu'un obscur moine, doué l'une belle faconde et atteint de la démangeaison d'écrire, qui a pris pour thème et pour cadre de ses exercices de lume la règle bénédictine.

Personne n'a jamais su trouver un monastère où cette ègle ait été mise en pratique et on se plaît à espérer, pour e bon renom des moines de ce temps-là, qu'on n'en trouvera jamais aucun. En tout cas le bon sens des moines posérieurs ne lui a pas fait bon accueil ; ils ne l'ont guère ranscrite, si bien que sans l'intervention de saint Benoît l'Aniane qui lui a fait une place dans sa *concordia regulaum* et dans son *codex regularum,* elle nous serait actuelement à peu près inconnue.

Le hasard a voulu que le texte de la règle bénédictine sur lequel s'est exercé l'ingéniosité du Maître fût quelque peu différent de celui que nous livrent les manuscrits de cette règle, et même, parfois, meilleur que lui. De là certaines difficultés sur lesquelles dom Genestout a eu le

mérite d'attirer l'attention ; elles font que le problème des rapports réciproques de notre texte de la règle bénédictine et de celui dont s'est servi le Maître ne saurait comporter de solution simple et facile. Mais de là à faire de la règle du Maître la source de celle de saint Benoît il y a une distance que les arguments mis en avant n'autorisent pas à franchir, bien plus, que toutes les vraisemblances et surtout certains faits littéraires sur lesquels nous avons attiré l'attention ailleurs [52], interdisent positivement de franchir.

(52) Art. cité plus haut, à la note 3.

VII

L'ŒUVRE MONASTIQUE DE SAINT BENOIT D'ANIANE

par dom J. WINANDY, Abbé de Clervaux

L'ŒUVRE MONASTIQUE DE SAINT BENOIT D'ANIANE

APRÈS le fondateur lui-même, Benoît de Nursie, personne plus que Benoît d'Aniane n'a influencé largement sur les destinées du monachisme en Occident » [1].

Cette influence qu'on dit si grande a-t-elle été heureuse au même degré ? C'est ce qui a été contesté par plusieurs historiens. Ils en ont critiqué l'esprit et les méthodes. Leurs appréciations défavorables méritent d'autant plus de retenir l'attention que l'œuvre accomplie par l'abbé d'Aniane a été jugée plus profonde et durable. Il ne saurait être indifférent à personne de savoir si elles sont fondées, et s'il est vrai ou non que l'institution cassinienne a été déformée pour des siècles par le plus fervent de ses zélateurs.

*
**

On relève dans les conceptions monastiques de saint Benoît d'Aniane [2] une évolution analogue à celle que l'on

---

(1) SCHMITZ, dans DHGE, art. *Benoît d'Aniane,* col. 184.

(2) Sa vie a été écrite par un de ses disciples, Ardon Smaragde, aussitôt après la mort du saint (11 février 821). Texte dans MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, sæc. IV, t. I, pp. 192-217, reproduit par MIGNE, *P. L.* 103, col. 353-384, et dans *MGH*, SS, t. XV, 1re part., pp. 198-220.

a cru découvrir, à juste titre, semble-t-il, chez son homonyme du Cassin. De part et d'autre, c'est le même passage d'une vie plutôt érémitique, d'une austérité très poussée, inspirée des Pères des déserts, à un cénobitisme d'allure plus tempérée, plus largement accessible aux forces physiques et morales de la moyenne des hommes.

D'abord moine à Saint-Seine, près de Dijon, le futur réformateur effraye son abbé par ses macérations excessives. L'estime sincère qu'il a dès lors pour la sainte règle se borne à la juger utile pour les débutants [3]. L'abbé de Saint-Seine étant venu à mourir, on veut lui donner Benoît pour successeur. Mais celui-ci se dérobe et va s'établir avec quelques compagnons sur les propriétés paternelles, à Aniane, dans l'Hérault (vers 779). Là il peut donner libre cours à son ardeur pour la mortification. Les disciples qui viennent se placer sous sa conduite sont bientôt rebutés par la rigueur de son abstinence.

C'est alors que l'expérience et, semble-t-il, les conseils d'un saint homme du voisinage l'amènent à modérer peu à peu son austérité [4]. Un premier monastère est bâti, d'ailleurs fort simple et pauvre, dédié à Notre-Dame. Bientôt un autre le remplace, d'une tout autre allure. Le cloître s'orne de colonnes de marbre, les toits sont couverts de tuiles, et non plus de chaume. Le biographe décrit complaisamment le mobilier de l'église, digne, à son sens, de Salomon. Avec l'art, c'est la science qui pénètre à Aniane :

Instituit cantores, docuit lectores, habuit grammaticos, et scientia Scripturarum peritos, de quibus etiam quidam post fuere episcopi, aggregavit. Librorum multitudinem congregavit [5].

(3) *Vita*, 8.

(4) *Vita*, 32 : « A rigore vero suæ primæ conversationis paullulum declinarat, quoniam impossibile opus adsumerat ; sed voluntas eadem permanebat ».

(5) *Vita*, 27.

A partir de cette époque, Benoît d'Aniane vouera un véritable culte, un culte passionné, à la sainte règle. C'est à en pénétrer le sens et à en faire triompher l'autorité partout qu'il va désormais employer sa vie [6]. Ce n'est pas ici le lieu de faire dans le détail l'histoire de sa réforme : qu'il suffise d'en rappeler les étapes successives.

Dès avant le changement d'orientation marqué par les constructions nouvelles entreprises à Aniane, plusieurs communautés du voisinage s'étaient placées spontanément sous sa juridiction. C'est maintenant Louis le Pieux, roi d'Aquitaine, qui le met à la tête de tous les monastères de son royaume. L'abbé d'Aniane, par des visites et des explications répétées, les amène à observer tous la règle de saint Benoît. Une telle entreprise n'alla pas sans soulever de vives oppositions, tant dans le monde ecclésiastique que chez les séculiers, sans doute parce que le saint cherchait à écarter les abbés commendataires :

circillionem, rerumque cupidum et prædiis aliorum invasorem... publica voce clamabant [7].

Une entrevue avec Charlemagne, qui lui donna une approbation sans réserve, fit taire les mécontents. D'un peu partout, on demande des moines d'Aniane pour des fondations nouvelles.

Devenu empereur en 814, Louis le Pieux étend aussitôt à la *Francia* tout entière l'action réformatrice de saint Benoît d'Aniane et lui assigne pour résidence l'abbaye de Maursmünster, en Alsace. Le trouvant encore trop éloigné, il fait bientôt construire aux portes d'Aix-la-Chapelle le

(6) *Vita*, 8 . « In amorem præfati viri Benedicti regulæ accenditur ». — 9 : « memoriæ regulam præfati Patris commendavit ». — 27 : « Dedit autem cor suum ad investigandum beati Benedicti regulam, eamdemque ut intelligere possit satagere circumiens monasteria, peritos quosque interrogans quæ ignorabat ». — 53 : « Omne quippe desiderium suum in observationem regulæ converterat, suumque hoc permaxime erat studium ut nihil intellectui ejus excederet ».

(7) *Vita*, 41.

monastère d'Inden, où il installe le saint avec trente compagnons choisis parmi les plus intelligents et les plus fervents de ses disciples.

Son dessein bien arrêté de mener à bonne fin l'œuvre de la réforme selon l'esprit de Benoît d'Aniane prit corps dans le concile monastique tenu dans la ville impériale en juillet 817. Déjà le plaid général réuni l'année précédente en août-septembre avait pris quelques décisions provisoires au sujet des moines [8]. En 817, le synode est exclusivement composé d'abbés (cœnobiorum patres) et d'un grand nombre de moines. C'est un chapitre général avant la lettre. S'il faut en croire son biographe Ardon, saint Benoît d'Aniane y joua un rôle, non seulement prépondérant, mais quasi exclusif :

Omnibus ergo simul positis regulam ab integro discutiens, cunctis obscura dilucidavit, dubia patefecit ; priscos errores abstulit, utiles consuetudines affectusque confirmavit. Judicia igitur regulæ cunctaque dubia ad proficuum deducta effectum, quas minus regula pandit consuetudines, adsentientibus cunctis, protulit, de quibus etiam capitularem institutum imperatori confirmandum præbuit ut omnibus in regno suo positis monasteriis observare præciperet [9].

Louis le Pieux approuva en effet ce capitulaire [10] et en ordonna l'exécution immédiate ; il établit même des inspecteurs pour contrôler si ses prescriptions étaient obéies [11]. De plus, Inden devint le monastère modèle où l'on venait, par ordre impérial [12], s'instruire sur un exemple vécu des vraies normes de la vie régulière [13]. Nous ne sommes pas

(8) *Statuta Murbacensia*, dans ALBERS, *Consuetudines monasticæ*, III, Mont-Cassin, 1907, pp. 79-93.

(9) *Vita*, 50.

(10) Il en existe deux recensions, dont la plus courte, éditée par ALBERS, op. cit., pp. 115-144, a le plus de chances d'être authentique.

(11) *Capitulum de inspiciendis monasteriis*, dans ALBERS, op. cit., p. 94. Cf. *Vita Hludowici, MGH, SS*, II, p. 622 ; *Vita Bened. Anian.*, 50.

(12) ALBERS, op. cit., p. 93.

(13) *Vita*, 50.

obligés de croire le biographe quand il nous dit que l'on arriva par ces moyens à établir dans tous les monastères du royaume la parfaite unité de l'observance [14].

Ces dispositions furent complétées dans le synode de décembre 818 - janvier 819, où saint Benoît d'Aniane réussit à obtenir pour un certain nombre de monastères la libre élection des abbés et diverses exemptions [15].

Ainsi se trouvait achevée une œuvre dont nous avons peine aujourd'hui à mesurer les difficultés.

Pour arriver à se faire une idée un peu nette de la tâche accomplie par le saint, il faut avoir sous les yeux la situation réelle des monastères à l'heure où il entrait en scène. Dans un grand nombre, nous dit son biographe, « regularis pene deperierat ordo » [16]. Ce qui est à entendre, non pas précisément d'un relâchement, d'une inobservance de la règle en usage, mais du fait qu'on n'y observait plus que les *instituta canonica* [17], c'est-à-dire les décrets des conciles touchant la vie en commun des clercs et peut-être la règle de saint Chrodegang [18]. Il s'agissait donc de ramener à la règle de saint Benoît tous ceux qui prétendaient au nom de moines, ou même de la leur faire connaître, car certains monastères n'en avaient jamais entendu parler [19].

Il importe ici de mettre les choses au point en ce qui concerne l'autorité reconnue à la sainte règle à l'époque qui nous occupe. L'histoire de sa première diffusion mériterait

---

(14) Ibid.

(15) *Capitularia* CLXXI, 1, 350 ; LESNE, *Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux, Rev. d'Hist. Egl. France*, 6, 1920, pp. 449-493.

(16) *Vita*, 50.

(17) Cf. *Vita*, 39.

(18) Cf. TORQUEBIAU, dans *Dict. Droit can.*, art. *Chanoines*, col. 475 ; DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain, 1936, pp. 244-247. Ce fut le cas à S.-Martin de Tours (*Gallia Christ.*, XIV, Instrum., p. 15, n. XII) et à S.-Denis (*MGH, Conc. æv. Karol.*, pp. 683 ss.).

(19) *Vita*, 40.

d'être reprise sur de nouvelles bases, avec le souci d'éviter les affirmations gratuites et les généralisations hâtives. Les faits certains se réduisent à peu de chose ; ils paraissent néanmoins assez instructifs pour nous aider à comprendre le sens exact de l'œuvre accomplie par Benoît d'Aniane.

***

Après les *Dialogues* de saint Grégoire [20], le premier document connu qui nomme en propres termes la règle bénédictine est la lettre adressée par un certain Venerandus à l'évêque d'Albi, Constantius, entre 620 et 630, au sujet de la fondation du monastère d'Altaripa, dont la localisation exacte n'a d'ailleurs pu être retrouvée [21].

Le principal auteur de la propagation de la règle en France semble bien avoir été Walbert, abbé de Luxeuil, qui, dès le début de son abbatiat (629), l'introduisit dans son monastère à côté de la règle du fondateur, saint Colomban [22]. Le plus ancien témoin de ce compromis est la charte de saint Faron, évêque de Meaux, pour le monastère de Rebais (1er mars 637), dans laquelle il est question de la *regula Benedicti ad modum Luxoviensis monasterii* [23]. A cette époque, les fondations de Luxeuil se multiplient, et avec elles se répand la règle de saint Benoît :

> huius [Waldeberti] tempore per Galliarum provincias agmina monachorum et sacrarum puellarum examina... ex regula dumtaxat beatorum Patrum Benedicti et Columbani pullulare cœperunt [24].

(20) L. II, c. 26.

(21) Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, 1910, pp. 35-36, 87-88.

(22) Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum... contulerint*, Paris, 1894, p. 26.

(23) Pardessus, *Diplomata*, n. 275, t. II, p. 39.

(24) *Vita Salabergæ*, 8, *MGH, SS. rer. merov.*, V, p. 54.

C'est en 632 que se place la fondation de Solignac, en Limousin, par saint Eloi, évêque de Noyon. La charte qui la consacre enjoint aux moines d'observer « la règle des bienheureux pères Benoît et Colomban » [24*].

Le testament rédigé en faveur de Fleury par son fondateur Léodebod, abbé de Saint-Pierre-des-Bœufs (depuis Saint-Aignan), près Orléans, le 27 juin 651, dit que les moines vivront « iuxta regulam sanctissimi Benedicti et domini Columbani » [25]. Rappelons que la translation des restes de saint Benoît à Fleury eut lieu vers 672-674.

La règle écrite vers 655 par saint Donat, évêque de Besançon, qui avait été élevé à Luxeuil, n'est guère qu'une compilation qui associe à la règle de saint Benoît celles de saint Colomban et de saint Césaire [26]. Dom Gougaud attribue à Walbert, abbé de Luxeuil, la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines*, qui est de la même époque et fait la part la plus large à la règle bénédictine [27].

Des abbayes fondées en ce même temps par saint Amand, nous savons au moins pour l'une d'entre elles, Barisis-au-Bois (666) qu'on devait y observer « la règle de saint Benoît et de saint Colomban » [28].

Le 15ᵉ des canons disciplinaires attribués à saint Léger, évêque d'Autun (670), prescrit aux abbés et aux moines d'observer les canons et la règle de saint Benoît [29].

(24*) *MGH, SS. rer. merov.*, IV, p. 747.

(25) PARDESSUS, n. 358, t. II, p. 142.

(26) Texte dans *P. L.* 87, col. 1273 ss. Cf. de Clercq, op. cit., pp. 85 ss.

(27) *P. L.*, 88, col. 1051 ss. GOUGAUD, *Inventaire des règles monastiques irlandaises, Rev. Bénéd.*, 25, 1908, pp. 329-331.

(28) PARDESSUS, n. 350, t. II, pp. 133-134. Cf. de MOREAU, *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Louvain, 1927, p. 249.

(29) *MGH, Conc.*, I, p. 221 : « De abbatibus vero vel monachis observare convenit, ut, quicquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant ».

On ne peut pas prouver que la règle bénédictine ait été observée dès l'origine à Fontenelle, fondée par saint Wandrille en 649 [30]. La vie de saint Ansbert, évêque de Rouen, dit bien que saint Wandrille, en recevant saint Ansbert, aurait fait allusion à la règle de saint Benoît [31]. Mais cette biographie date de la fin du VIIIe siècle [32]. Cependant, toujours d'après la même vie [33], Ansbert aurait délivré à Fontenelle un privilège de libre élection des abbés, *secundum sancti Patris Benedicti regulam*. Cet acte aurait été signé, d'après Duchesne [34], dans un concile tenu à Rouen en 688 ou 689.

On a supposé que la sainte règle aurait été apportée en France par les missionnaires envoyés en Angleterre par saint Grégoire en 596. C'est là une hypothèse purement gratuite. Rien ne nous permet d'affirmer que cette règle ait été observée au monastère de Saint-André au Cœlius, fondé par saint Grégoire, et dont le chef de l'expédition, Augustin, avait été prieur. Tout ce que nous savons de l'histoire de la règle bénédictine en Angleterre à l'époque qui nous occupe est que saint Wilfrid, évêque-abbé de Ripon en Northombrie, l'introduisit dans son monastère en 669 afin d'en évincer les usages celtiques [35]. C'est ce que le saint devait rappeler lui-même au synode de Nesterfield en 703 [36]. Le fondateur de Wearmouth et de Iarrow, saint Benoît Biscop († 690), qui avait pourtant été abbé de Saint-Pierre de Cantorbéry, disait lui-même, selon saint Bède [37], qu'il avait

(30) Besse, *S. Wandrille*, Paris, 1907, p. 61, 94.

(31) *Vita Ansberti*, 8, dans Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, sæc. II, pp. 1050-1051.

(32) Richard, dans *DHGE*, art. *Ansbert*, col. 431.

(33) 26, p. 1056.

(34) Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1900, II, p. 207.

(35) *Vita Wilfridi*, 14, *MGH*, *SS. rer. merov.*, VI, p. 209.

(36) Ibid., 47, p. 242.

(37) *Hist. Abbatum*, 11, Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, sæc. II, p. 1007.

donné à ses moines une règle particulière composée de tout ce qu'il avait trouvé de mieux en fait d'observances dans les dix-sept monastères qu'il avait visités au cours de ses pérégrinations. On y retrouvait au moins une prescription de la règle de saint Benoît [38]. Le fait qu'Alcuin invite en 793 les moines de Wearmouth et de Iarrow à faire expliquer en langue vulgaire la règle de saint Benoît ne prouve évidemment pas que celle-ci ait été seule en vigueur chez eux dès l'origine [39].

Les textes dont nous disposons ne nous permettent donc pas d'affirmer avec sécurité que la règle de saint Benoît ait joui d'une autorité à peu près universelle, ni même qu'elle ait été observée d'une façon stricte et exclusive dans aucun monastère au VIIe siècle [40]. « Les premiers moines qui pénétrèrent dans notre pays, dit sagement dom Berlière, auraient été bien gênés de répondre à la question : Etes-vous de l'Ordre de saint Colomban ou de celui de saint Benoît ? Il n'y avait pas alors d'Ordre colombanien, pas plus que bénédictin : il y avait un Ordre monastique, ayant un fonds commun d'observances avec des particularités régionales ou locales » [41].

En d'autres termes, les règles écrites n'étaient pas considérées alors comme de véritables textes législatifs, sinon dans le monastère de l'auteur. Ailleurs, on s'en inspirait, on en pratiquait tel ou tel point, mais dans l'ensemble c'était la coutume et la volonté de l'abbé qui faisaient loi.

---

(38) Ibid. ; cf. 16, p. 1010.

(39) *Epist.* 19, *MGH, Epist.*, IV, p. 54.

(40) On sait l'ignorance dans laquelle nous sommes touchant les monastères italiens à cette époque. Le Mont-Cassin avait été détruit par les Lombards en 589 et ne devait pas se relever de ses ruines avant 717. De Subiaco, après sa fondation par S. Benoît, il n'est pas question avant le IXe siècle.

(41) *Coup d'œil historique sur l'Ordre bénédictin en Belgique*, *Rev. lit. et monast.*, oct. 1929 (N° spécial publié à l'occasion du XIVe centenaire du Mont-Cassin), p. 447.

La véritable règle, c'était un coutumier pratiquement observé, dont certains éléments étaient empruntés à une ou plusieurs des règles connues.

Les évènements politiques du VIIIe siècle vont commencer à modifier cet état de choses. Les premiers Carolingiens, soucieux d'unifier la législation ecclésiastique de leur royaume, et animés d'ailleurs d'un zèle sincère pour la religion, vont chercher à donner à la règle de saint Benoît le caractère d'un texte de loi faisant seul autorité dans l'ordre monastique. Après la décadence religieuse due à la politique de Charles-Martel [42], un redressement s'opère sous le gouvernement de Carloman et de Pépin. Du point de vue qui nous occupe, nous ne retiendrons que les faits suivants.

En Austrasie, Carloman réunit deux conciles sous la présidence de saint Boniface [43], l'un, connu sous le nom de concile germanique, en un lieu inconnu, le 21 avril 742, l'autre à Leptinnes, dans le Hainaut, en 744. Le canon 7 du premier décrète :

> ut monachi et ancille Dei monasteriales, iuxta regulam sancti Benedicti ordinare et vivere vitam propriam gubernare studeant [44].

Le second rapporte dans son canon 1 :

> Abbates vero et monachi receperunt regulam sancti patris Benedicti, ad restaurandam normam regularis vitæ [45].

En Neustrie, le concile réuni par Pépin à Soissons en 744 rappelle aux moines et aux moniales l'observation de

---

(42) Cf. de Clercq, op. cit., p. 111.

(43) Dans sa lettre 86, datée de 751, (*MGH*, Epist., III, p. 368), S. Boniface écrira qu'il a placé sous la règle de S. Benoît l'abbaye de Fulda, fondée en 744 par son disciple S. Sturmi. C'est le premier témoignage que nous possédions touchant la règle bénédictine dans les monastères allemands.

(44) *MGH, Conc.*, II, p. 4.

(45) Ibid., p. 7.

leur règle, mais ne précise pas s'il s'agit de celle de saint Benoît [46].

Mais c'est surtout dans l'action réformatrice et centralisatrice de Charlemagne qu'apparaît la tendance à unifier l'observance des monastères en leur imposant la règle bénédictine. Charlemagne réalise son œuvre de législation religieuse en trois étapes : l'inspection religieuse de 789, l'assemblée nationale de Francfort en 794, et celle d'Aix-la-Chapelle en octobre 804. Chaque fois, on rappelle les prescriptions de saint Benoît ; à Aix, tandis que la réunion des évêques est ouverte par la lecture des saints canons, celle des abbés et des moines l'est par la lecture de la règle [47].

En 813, divers conciles provinciaux rappellent aux moines l'obligation où ils sont d'observer la règle bénédictine : ainsi ceux de Mayence, de Châlons, de Tours [48]. La multiplicité même de ces injonctions ne semble pas témoigner chez ceux qu'elles visaïent d'un grand empressement à s'y conformer. Néanmoins, on voit Charlemagne donner ordre en 811 de s'informer s'il peut se trouver des moines en dehors de ceux qui observent la sainte règle, et s'il y avait des moines en Gaule avant qu'elle y fît son apparition [49]. Cette enquête menée par l'empereur est-elle, comme on l'a dit, la preuve que l'observance de la règle bénédictine était alors universellement répandue ? Les faits s'opposent à une telle interprétation. Le capitulaire en question s'expliquerait fort bien dans l'hypothèse contraire, à savoir, si certains monastères avaient voulu défendre leur observance propre. Il marque la volonté arrêtée de l'empereur de ne pas reconnaître d'autre règle monastique que celle de saint Benoît : on ne saurait rien en déduire de plus.

Pour être complet, il faut cependant dire un mot du

(46) Cf. de CLERCQ, op. cit., p. 124.
(47) Ibid., pp. 176, 187, 201.
(48) Ibid., pp. 239, 242, 246.
(49) *MGH, Capit.*, I, pp. 161-162.

rayonnement que s'était acquis dès le milieu du VIIIe siècle l'abbaye du Mont-Cassin. Bien avant Inden, elle était devenue, une trentaine d'années à peine après sa restauration [50], un modèle d'observance monastique. Et cette observance se modelait fidèlement sur la règle du fondateur, comme en témoigne la lettre de Théodemar, abbé du Cassin de 778 à 797, au comte Théoderic [51]. En 748, saint Boniface y envoyait son disciple saint Sturmi « ut in monasterio quod b. Pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret » [52]. A la fin du siècle, saint Liudger allait apprendre au Cassin la pratique de la règle bénédictine avant de revenir fonder, entre 793 et 799, le monastère de Werden, sur la Ruhr [53]. La lettre apocryphe à l'abbé Simplicius, si elle est bien du VIIIe siècle [54], atteste à sa manière, elle aussi, le renom de l'abbaye-mère. Plus tard, vraisemblablement après le concile d'Aix-la-Chapelle, saint Benoît d'Aniane lui-même devait s'enquérir avec soin des coutumes en vigueur au Mont-Cassin [55].

Il est permis de se demander si ces faits ne témoignent pas que la tradition monastique avait perdu de sa fermeté, et qu'on sentait le besoin de la renouer en remontant jusqu'à sa source présumée. Quoi qu'il en soit, il semble établi qu'à l'époque où saint Benoît d'Aniane entreprit son œuvre,

---

(50) Sur les circonstances de cette restauration, voir le curieux article de D. CHAPMAN, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Pétronax*, *Rev. Bénéd.*, 21, 1904, pp. 74-80.

(51) Texte dans *Rev. Bénéd.*, 50, 1938, pp. 258-265.

(52) *Vita Liobæ*, 10, MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, sæc. IV, t. I, p. 226. Cf. *Vita Sturmi*, 14, ibid., p. 250 ; *Supplex libellus*, 10, ALBERS, op. cit., p. 74.

(53) *Vita Liudgeri episc.* l. I, c. 18, *MGH, SS*, II, p. 410.

(54) Cf. BRECHTER, *Versus Simplicii Casinensis Abbatis*, *Rev. Bénéd.*, 50, 1938, pp. 131-133.

(55) *Vita*, 53 : « quos peritos esse compererat, attente sciscitabatur circa longeque positos, eos etiam qui istis in partibus ad Montem Casinum accederent, veluti qui non audita solummodo, sed visa perciperent ».

la règle bénédictine commençait à peine à être reconnue comme le texte officiel de la législation monastique. Partout, ou peu s'en faut, subsistait l'ancien état de choses : variété extrême des observances ou *ordo canonicus*, celui-ci étant peut-être la conséquence de celle-là, s'il est vrai qu'un certain éclectisme dans le recours aux sources peut faire perdre le sens de la véritable tradition.

***

On voit dès lors quelle méprise ce serait de considérer l'entreprise de l'abbé d'Aniane comme une tentative de renforcer l'observance bénédictine dans un sens plus austère et rigide, comme si le réformateur, imbu de la tradition orientale, avait voulu transformer selon ses conceptions personnelles l'institution issue du Cassin [56]. En réalité, il n'y avait guère de bénédictins au VIIIe siècle. Toute l'œuvre de Benoît d'Aniane a consisté à ramener les monastères aux observances traditionnelles, en prenant pour texte de base la règle de saint Benoît, à la lettre de laquelle on s'efforcerait de se tenir le plus possible. Les *capitula* de 817 n'ont pas eu d'autre but que d'interpréter officiellement les points douteux de la règle, de statuer sur ceux qui sont par elle passés sous silence, ou encore de reprendre purement et simplement certaines de ses prescriptions en les revêtant de la sanction de l'autorité impériale. C'est le cas par exemple des suivants :

III. Ut officium iuxta quod in regula sancti Benedicti continetur cælebrent.

X. Ut soli sine alio fratre in viam non dirigantur.

XIII. Ut si necessitas fuerit eos occupari in frugibus colligendis, constitutum legendi et meridie pausandi tempus non prætermittatur, et operantes non murmurent.

XXII. Ut servitores non ad unam mensam, sed in propriis locis, post refectionem fratrum reficiant ; quibus eadem lectio, quæ fratribus recitata est, recitetur.

(56) Cf. p. ex. SCHMITZ, dans *DGHE*, art. *Bénédictin (Ordre)*, col. 1076 ; id., *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, Maredsous, 1942, I, p. 99.

Quelques points cependant sont modifiés ; mais ce n'est nullement pour accentuer l'austérité de la règle, bien au contraire. C'est ainsi que l'article VIII concède un coup à boire avant la lecture de Complies, même en Carême, si le travail a été particulièrement fatigant ou si l'on a récité l'office des morts [57]. Le chapitre 48 de la règle prévoit qu'en Carême le travail se prolongera jusqu'à la dixième heure pleine ; l'article XXX du capitulaire ne le fait durer que jusqu'à none, « quatenus missa celebrata congruo tempore reficiant ». Aux principales solennités, « plenum officium celebretur et bis reficiatur » (art. XXXVIII). L'art. XXIV ne fait qu'adapter la liturgie monastique à l'usage généralement reçu en suspendant le chant de l'Alleluia à partir de la Septuagésime. L'art. XXXVIII, il est vrai, impose le jeûne au pain et à l'eau le Vendredi-Saint ; mais c'est là une pratique que l'on trouve antérieurement dans d'autres milieux [58].

Ces *capitula* représentent-ils, comme l'ont pensé Guizot [59], Hauck [60] et dom Butler [61], des décisions sans portée, puériles, dictées par un esprit étroit et formaliste ?

On pourrait répondre, avec dom Menault, « que la Règle de S. Benoît... contient peut-être encore plus de ces « puérilités » et de ces « pratiques minutieuses » [62]. Ne fallait-il pas, si l'on voulait une observance uniforme, préciser tous les points qui sont abordés par les *capitula ?* Les contemporains, en tout cas, ne semblent pas s'être étonnés de cette codification. Grimald et Tatton, deux moines de

(57) Cet usage est consigné dans divers documents de la même époque. Réf. dans *Rev. Bénéd.*, 50, 1938, p. 270.

(58) Ibid., p. 267.

(59) *Histoire de la civilisation en France*, Bruxelles, 1846, leç. 26, t. II, p. 194.

(60) *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1900, II, p. 592.

(61) *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, pp. 371-372.

(62) *S. Benoît d'Aniane*, Poitiers, 1860, p. 59, n. 2.

Reichenau envoyés à Inden, voulant rendre compte à leur abbé de ce qu'ils avaient constaté de saillant dans l'observance de ce monastère, rédigent à son intention douze *capitula* du style de ceux d'Aix-la-Chapelle, et déclarent fort sérieusement qu'il y est question *de pernecessariis* [63]. On ne discerne pas l'ombre d'un sourire ou d'un agacement dans l'exposé que fait à ses moines de Reichenau l'évêque de Bâle, Hatton, des statuts provisoires édictés en 816 [64].

Trouve-t-on d'ailleurs autre chose dans les coutumiers monastiques du moyen-âge [65] ? Un chapitre général tel que la réunion de juillet 817 n'avait pas à faire un exposé doctrinal, mais là mettre d'accord les divers monastères sur tous les détails de l'observance, afin de rendre celle-ci conforme à la règle de saint Benoît.

L'uniformité de l'observance — uniformité rigide, dit le cardinal Gasquet [66] — devait être en effet le résultat de cette législation. Elle était du reste le but expressément poursuivi par l'abbé d'Inden [67]. L'esprit qui l'inspirait était-il différent de celui du patriarche du Cassin, s'opposant à lui comme un caporalisme étroit et mesquin à la souplesse, à la discrétion, à la faculté d'adaptation qui caractérisent la règle bénédictine ? Il ne faut pas se hâter de l'affirmer. Toute une série d'articles du capitulaire reflètent exactement sur ce point l'esprit de saint Benoît ou tranchent les cas ambigus dans un sens large. Les jours de jeûne, les frères ne se livreront qu'à de légers travaux (levia opera) (art. XIV). La saignée ne se fera pas à date fixe, et on aura soin de donner au patient de quoi réparer ses forces (spe-

(63) Albers, op. cit., p. 104.

(64) Ibid., pp. 79-93.

(65) Cf. p. ex. la lettre citée ci-dessus, p. 248, n. (51) ; l'ancien coutumier du Mont-Cassin, Albers, op. cit., t. II, Mont-Cassin, 1905.

(66) *A sketch of monastic constitutional history,* Rome, 1916, p. XXVII.

(67) *Vita,* 50 : « Ut autem, sicut una omnium erat professio, fieret quoque omnium monasteriorum salubris una consuetudo ».

cialis in cibo et potu tunc consolatio præbeatur) (art. VII). Il en va de même pour l'usage des bains, dont la périodicité est laissée à la décision du supérieur (art. XLI). Les vêtements neufs seront donnés chaque fois que le besoin s'en fera sentir (art. XLVI). Ils ne seront *nec multum vilia, nec multum pretiosa* (art. XVI). A Inden, ils sont accordés plus généreusement que par la règle [69]. Les *Capituli novitiarum*, autre compte-rendu présumé de Grimald et Tatton, prévoient expressément que l'uniformité absolue ne sera pas toujours possible [70]. D'ailleurs, qui ne voit que saint Benoît d'Aniane avait à cœur de couper court aux arguties ? Il s'agissait, répétons-le, de dire adieu à la règle canoniale, trop peu austère, pour revenir à la vraie vie monastique, telle que l'avait conçue la tradition des Pères et la règle bénédictine. Ne fallait-il pas dès lors tirer au clair tout ce qui dans cette règle pouvait prêter à discussion et fournir matière à une indulgente casuistique ?

Notons enfin que, s'il faut en croire Ardon, c'est avec l'approbation de tous les membres du concile (adsentientibus cunctis) que fut rédigé le fameux capitulaire [71].

Pour donner aux prescriptions de celui-ci une portée efficace, Louis le Pieux désigna des inspecteurs chargés de les faire appliquer et de commenter à ceux qui l'ignoraient la règle de saint Benoît [72]. Nous savons que saint Benoît d'Aniane remplit souvent cette fonction [73], entre autres fois, de concert avec Arnoul, abbé de Saint-Philibert, à l'abbaye de Saint-Denis [74].

---

(69) *Vita*, 52. Voir encore les art. VIII, XX, XXI, XXVII, XLIV, LXXV ; *Vita*, 51.

(70) ALBERS, op. cit., III, p. 95.

(71) *Vita*, 50.

(72) Ibid.

(73) *Vita Hludowici*, 8, *MGH, SS*, II, p. 622.

(74) LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de S. Denis à l'époque mérovingienne*, Bibl. Ec. Chartes, 86, 1925, pp. 33-37.

Faut-il parler à ce propos de centralisation ? Ardon dit bien de son héros que Louis le Pieux le mit successivement à la tête (præfecit) de tous les monastères d'Aquitaine, puis de ceux de la *Francia* [75]. Mais c'était dans le but unique d'y introduire ou d'y rétablir l'observance monastique. Cette « préfecture » ne saurait avoir d'autre signification [76]. C'est un peu de la même manière que l'abbé de Cluny devait longtemps être chef d'Ordre. L'abbé d'Aniane avait autorité pour amener ou ramener les monastères à la pratique de la règle bénédictine. A cela se limitait sa juridiction. En particulier, il n'avait aucun pouvoir dans la nomination des abbés et ne désirait sur ce point qu'une chose : leur libre élection par les moines, conformément à la règle [77].

Disons donc que saint Benoît d'Aniane était un esprit éminemment réaliste et réalisateur. Une législation écrite ne pouvait lui suffire. On en avait bien vu l'inefficacité sous Pépin et Carloman et même sous Charlemagne. Les pouvoirs extraordinaires qu'il obtint de l'empereur, l'institution des inspecteurs, l'envoi obligé à Inden de l'un ou l'autre moine de chaque monastère, tout cela n'eût pas d'autre but que de réaliser effectivement, et non pas seulement sur le papier, la réforme qui tenait tant à cœur à l'abbé d'Inden.

***

On a formulé contre son œuvre d'autres griefs qu'il nous faut examiner brièvement en terminant.

Le saint aurait été, a-t-on insinué, un adversaire des études [78]. A priori, il est difficile de le croire. Saint Benoît

(75) *Vita*, 40 et 50.

(76) Cf. MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände*, I, pp. 40-43.

(77) *Vita*, 54 ; *MGH, Capit.*, I, p. 276 ; LESNE, art. cit., p. 474.

(78) HAUCK, op. cit., p. 583, 591 ; Berlière, *L'Ordre monastique des origines au* XIIe *siècle*, Maredsous, 1924, pp. 128-129.

d'Aniane fut l'ami intime des deux principaux lettrés de l'époque carolingienne, Alcuin et Théodulfe d'Orléans [79]. De 794 à 800, il prend une part relativement importante à la lutte contre l'adoptianisme, à titre d'envoyé de Charlemagne, et compose à cette occasion deux opuscules pour défendre la vraie foi [80]. La *Confessio fidei* qui leur fait suite dans Migne ne témoigne pas précisément d'un manque de culture théologique chez son auteur. Nous avons vu qu'à Aniane la science était cultivée. Le saint y avait établi une école d'exégèse :

Plenus nempe caritate, ex diversis locis in suo cœnobio susceptos alebat clericos ac monachos, quibus magistrum præponens sacris imbuebat sensibus [81].

Au concile d'Arles de 813, il est chargé d'expliquer pendant plusieurs jours les saints canons et les homélies de saint Grégoire [82]. L'évêque-abbé Hatton rapporte qu'à Inden :

Usum latinitatis potius quam rusticitatis, qui inter eos scholastici sunt, sequuntur. In tali etiam confabulatione notitia scripturarum aliquotiens magis quam lectione penetratur, et dictandi usus discitur et ad discendum sensus acuitur [83].

Dom Berlière reconnaît que la lecture était en honneur [84], mais il ajoute que « le travail intellectuel n'était pas un but direct » [85]. A-t-il songé à quel bas degré la

(79) *Vita*, 36. Cf. *Vita Alcuini*, 17, *MGH, SS*, XV, 1re part., p. 193 ; ALCUIN, *Epist.* 56 (*MGH, Epist.*, IV, p. 99), 57 (p. 100), 200 (p. 330), 201 (p. 333), 303 (p. 461) ; THÉODULFE, *Carmina*, l. II, n. VI (*P. L.* 105, col. 311-312).

(80) *Testimoniorum nubecula de incarnatione Domini, sancta et individua Trinitate, et iteratione baptismatis devitanda pernicie*, *P. L.*, 103, col. 1381-1399. *Disputatio adversus Felicianam impietatem*, col. 1399-1411.

(81) *Vita*, 31.

(82) Ibid.

(83) ALBERS, op. cit., III, p. 93.

(84) Cf. ibid., p. 101, n. 24 ; p. 106, n. 5.

(85) Op. cit., p. 128.

culture était tombée à l'époque de Charlemagne ? On se fait facilement illusion sur ce point. « L'enseignement, tel qu'il est distribué au cours de ces quatre siècles [IXe-XIe s.], dit Mgr Lesne, est à l'exacte mesure de la culture que comporte chacun d'eux... Vers l'an 800, il est ce que peut être un enseignement dans un milieu disputé entre la culture antique et la barbarie, auquel Charlemagne a commandé d'opter pour la première... C'est un enseignement pauvre et réduit, qui s'adresse à une société tombée dans une sorte d'enfance intellectuelle » [86].

Est-ce vraiment dans le seul but d'occuper les moines que saint Benoît d'Aniane leur fait réciter des prières surérogatoires ? A Inden, en effet, les frères récitent chaque jour quinze psaumes avant matines, dix après complies en hiver, cinq en été ; trois fois par jour, ils visitent les autels et disent devant chacun d'eux un Pater et un Credo [87].

Parmi les *fragmenta historica de Concilio Aquisgranensi,* d'ailleurs apocryphes, publiés par Mabillon [88], on trouve la prescription suivante :

> Ut monachi a gravi opere et labore propter honestatem sacerdotii cessent, et loco laboris ad horas psalmos quosdam nominatos... cantent cum orationibus adiunctis.

Quoi que l'on puisse penser du motif donné ici — et la solution ne paraîtra peut-être pas si mauvaise, si l'on tient compte du manque de culture de la plupart des moines, — ce n'était pas celui-là qui avait poussé saint Benoît

(86) *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* V, *Les écoles,* Lille, 1940, p. 700. Cf. ch. I-II et PIRENNE, *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne, Rev. Bénéd.*, 46, 1934, pp. 165-177. Sur le mince bagage intellectuel exigé du clergé, cf. AMANN, dans l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin, VI, 1941, pp. 83-94. Sur le programme des « études » à l'abbaye de Reichenau au début du IXe s., ALBERS, op. cit., III, pp.80-81.

(87) *Vita,* 52.

(88) *Vetera analecta,* 1723, p. 249.

d'Aniane à imposer aux siens des psaumes en surnombre. Il n'avait pas cherché autre chose, ici encore, que d'interpréter sagement la règle, en déterminant au sujet des *orationes peculiares* prévues par elle [89] une juste mesure à la tiédeur des uns et à la ferveur des autres [90].

On a accusé à ce propos l'abbé d'Inden d'avoir provoqué dans l'ordre monastique le « mouvement ritualiste » [91] qui, porté à son apogée par Cluny, devait finalement le conduire « à une catastrophe » [92]. A-t-on suffisamment remarqué qu'il ne s'agissait pour Benoît d'Aniane que de prières *privées* [93], et non de prestations communes au chœur ? Il est piquant en tout cas de constater à la même époque au Mont-Cassin, réputé modèle d'observance, et totalement indépendant de l'influence partie d'Aniane ou d'Inden, des usages analogues [94]. Et sans doute pourrait-on retrouver ailleurs d'autres exemples d'une pratique qui n'a rien que de très naturel, surtout dans un tel milieu.

On a enfin reproché au réformateur d'avoir fait réserver aux oblats l'école claustrale [95]. C'est oublier que « l'école telle que Charlemagne la comprend et en prescrit le fonctionnement a un caractère ecclésiastique... ; elle était essentiellement destinée à instruire des clercs et des moines » [96].

---

(89) *Reg. S. Bened.*, c. 49, éd. Butler, 1935, p. 93, l. 12 ; c. 52, p. 95, l. 5.

(90) *Vita*, 52 : « ut qui torpore pigrescunt, et orare fastidient, saltem compulsi agant quæ libenter nolunt... : hi vero qui nimio succendentur amore, ne extera indiscrete petant subtrahantur ».

(91) BUTLER, op. cit., p. 317.

(92) BERLIÈRE, *L'Ordre monastique...*, p. 129.

(93) *Vita*, 52 : « secrete concinent psalmos ».

(94) Cf. Lettre de Théodemar, 18, 31, 32, *Rev. Bénéd.*, 50, 1938, pp. 263, 265.

(95) Concile de 817, *capit.* 36 : « Ut schola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblati sunt ».

(96) LESNE, *Hist. de la propr. eccl.*, V, p. 696. Cf. ch. II, Charlemagne et la restauration des écoles. Le même auteur relève, p. 19, que l'école établie par Benoît à Aniane a, comme les autres écoles claustrales de l'époque, un programme identique à celui des écoles épiscopales.

Elle devait être, il est vrai, ouverte à tous ; mais étant donné le but que lui avait expressément assigné l'empereur, on conçoit aisément que les moines aient eu tendance à en écarter les enfants qui n'étaient pas destinés à faire profession chez eux. Cette répugnance pour les élèves externes se manifestera constamment dans la suite [97]. Rien ne démontre, du reste, que le décret 36 de 817 soit dû à l'initiative de l'abbé d'Inden, encore moins qu'il procède d'une aversion systématique à l'égard des études. On y retrouve simplement la trace de l'esprit qui a inspiré toute la réforme : le souci de ramener à ses véritables traditions la vie monastique, en la modelant le plus possible sur la règle de saint Benoît.

*
**

On a dit que l'œuvre de Benoît d'Aniane n'avait eu que peu de durée. Il est vrai que le démembrement de l'empire après la mort de Louis le Pieux et la recrudescence de sécularisation des biens monastiques qui s'ensuivit, puis les invasions normandes, provoquèrent une crise grave dans le monachisme. Mais celle-ci n'est pas due à un vice de constitution de la réforme que nous venons d'étudier. Dans la première moitié du IXe siècle, « les monastères se caractérisent dans l'ensemble par la régularité de leur discipline, le rôle qu'ils jouent dans la politique, la part que prennent les moines dans les controverses théologiques et leur activité scientifique » [98]. Peu après le concile de 817 apparaissent les premiers commentateurs de la règle : Smaragde, abbé de Saint-Mihiel (825) et Hildemar (835).

D'autre part, on constate la pénétration des *capitula* d'Aix-la-Chapelle jusque dans l'Italie du XIe siècle, au

(97) Ibid., pp. 25-26.

(98) SCHMITZ, dans *DHGE*, art. *Bénédictin (Ordre)*, col. 1076. Sur les progrès de la réforme après la mort du saint, cf. HAUCK, op. cit., pp. 592 ss.

Mont-Cassin [99], et du XIIe, à Sant'Ilario, près Venise [100]. Surtout, Cluny se rattache à saint Benoît par son premier abbé, le bienheureux Bernon, comme l'a montré Jean de Valois [101]. L'historien de saint Odon, Jean de Salerne, dit formellement que l'on observe à Cluny les coutumes établies par le saint [102]. Il suffit pour se convaincre de la vérité de cette assertion de comparer l'ancien coutumier de Cluny [103] avec ce que nous savons de l'observance d'Inden.

Or on sait dans quelle communion étroite avec la grande abbaye bourguignonne se tinrent les mouvements de réforme des Xe-XIe siècles [104]. D'avoir ainsi orienté dans une direction bien déterminée, franchement bénédictine et d'ailleurs toute traditionnelle, le monachisme occidental dans la période la plus féconde de son histoire, ce n'est pas un mince titre de gloire pour saint Benoît d'Aniane.

---

(99) LÉON D'OSTIE, *Chronicon Casinense*, I, 16, *MGH*, *SS*, VII, 592 : « Ultimo huius abbatis anno, Ludovicus imperator, ... quarto anno imperii sui in Aquisgrani palatio cum plurimis totius Franciæ abbatibus monachisque religiosis conventum faciens, valde utilissima nostri ordinis observationi septuaginta et duo generalia capitula constituit ; quæ ita fere omnia apud honesta monasteria ac si beati Benedicti regula observantur ». Ce passage constitue une interpolation du continuateur de Léon, Pierre Diacre (cf. KLEWITZ, *Petrus Diaconus und die Montecassineser Klosterchronik des Leo von Ostia*, *Archiv für Urkundenforschung*, 14, 1936, pp. 414-453).

(100) *Rev. Bénéd.*, 40, 1928, pp. 239-240.

(101) *Sur quelques points d'histoire relatifs à la fondation de Cluny*, *Annales de l'Académie de Mâcon*, 1910, pp. 201 ss.

(102) *Vita Odonis*, I, 23 : « Ipse autem pater Euticius [Witiza, nom wisigothique de Benoît d'Aniane] institutor fuit harum consuetudinum quæ hactenus in nostris monasteriis habentur ».

(103) ALBERS, op. cit., II, pp. 58 ss.

(104) Cf. BERLIÈRE, dans *Rev. Bénéd.*, 23, 1906, pp. 262-266.

VIII

LES LETTRES DE SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY ET LA RÈGLE BÉNÉDICTINE

Par dom H. de SAINTE-MARIE, moine de Saint-Jérôme

LES LETTRES DE SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY ET LA RÈGLE BÉNÉDICTINE

LA CORRESPONDANCE de S. Anselme [1] est un document monastique de première valeur ; il suffit pour s'en convaincre de constater la nature des correspondants du moine et de l'évêque et les sujets qui font la matière des lettres échangées : sur un total d'environ 380 lettres sorties de la plume d'Anselme, 220 environ ont des moines ou des moniales pour destinataires,

(1) La correspondance de S. Anselme se trouve dans la *Patrologie Latine* de Migne aux tomes 158 (col. 1059-1208) et 159 (col. 9-272) ; Migne reproduit l'édition du Mauriste Gerberon, assez fautive, en y ajoutant des fautes d'impression. Le principal défaut de cette édition réside dans la répartition des lettres en 4 livres, dont le 4e n'est qu'un assemblage disparate de pièces appartenant à toutes les époques de la vie d'Anselme et distribuées presque sans aucun ordre. La chronologie est, au contraire, assez bien respectée dans les trois premiers livres qui réunissent les lettres écrites quand S. Anselme était prieur du Bec (Ier), abbé du même monastère (IIe), archevêque de Cantorbéry (IIIe). Quelques pièces apocryphes (IV, 102, 106, 107) et quelques doublets déparent le recueil (pour le détail voir D. A. WILMART, *La tradition des lettres de S. Anselme,* dans *Revue Bénéd.,* 43, 1931, pp. 38-39 ; à la note 3 de la p. 39 corriger III, 105 en IV, 105). A ces lettres éditées dans la patrologie il convient de joindre celles que D. A. Wilmart a publiées dans la *Revue bénédictine,* 40, 1928, pp. 262-266 ; pp. 320-323 ; 43, 1931, pp. 45-53 : au total 15 lettres nouvelles ; noter que la lettre V n'est

et près de 40, parmi les autres, abordent des sujets monastiques. Or S. Anselme a vécu à une époque de pleine efflorescence monastique et il y occupe une place exceptionnelle. En relations avec Cluny, la Chaise-Dieu, Saint-Bertin, les grandes abbayes normandes, il sert de lien entre le monachisme du continent, de France principalement, et le monachisme insulaire en période de transformation profonde ; prieur, puis abbé du Bec, il entretient une correspondance suivie avec les moines normands partis pour l'Angleterre ; archevêque de Cantorbéry, il ne cesse de s'intéresser aux problèmes monastiques, et sa correspondance destinée aux abbayes françaises ou à celles d'Outre-Manche resserre les liens qui les unissent, en cherchant à les attirer toutes à la recherche d'un même idéal religieux et à la pratique fidèle de la même Règle. Dans quelle mesure les lettres de saint Anselme sont-elles tributaires de la Règle bénédictine [2] ? Fournissent-elles un apport notable dans la tradition monastique [3] ? Ces deux problèmes, l'un de dépen-

---

qu'une rédaction postérieure et abrégée de *ep.* II, 8, et que la lettre XVI est de S. Fulbert de Chartres [*Rev. Bénéd.*, 43, 1931, pp. 226-228]) ; il faut ajouter également un autre groupe de lettres inédites que D. Fr. Sal. Schmitt a jointes à quelques remarques sur l'article de D. Wilmart (*Zur Ueberlieferung der Korrespondenz Anselms von Canterbury. Neue Briefe*, dans *Rev. bénéd.*, 43, 1931, pp. 224-238) : 5 lettres nouvelles, le n° III n'étant que l'édition critique de *ep.* IV, 105 (et 129). Il est inutile de dire combien sera précieuse l'édition de toute la correspondance de S. Anselme que prépare D. Fr. Sal. Schmitt et qui est déjà sous presse.

(2) Les lettres de S. Anselme seront citées simplement par références au livre et au n° de l'épître dans l'édition de Migne, ou par renvoi à la *Rev. Bénéd.* ; la Règle bénédictine le sera d'après l'édition de D. C. Butler ; *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, ed. tertia, Fribourg-en-Brisgau, 1935 ; le premier chiffre sera le n° du chapitre, le second indiquera la ligne, s'il y a lieu.

(3) Le sujet a été abordé dans deux articles publiés en 1909, pour le centenaire de S. Anselme : D. B. Maréchaux, *La sainteté en S. Anselme, théorie et pratique*, dans *Revue de philosophie*, 9, 1909, pp. 747-761 ; D. Lugano, *Sant' Anselmo e il monachismo benedettino della congregazione beccense*, dans *Rivista storica benedettina*, 9, 1909 pp, 347-366.

dance littéraire, l'autre de développement doctrinal, méritent d'être examinés.

*
* *

I. — CITATIONS DE LA RÈGLE.

Si étrange que cela paraisse, les citations explicites de la Règle bénédictine, avec renvoi à celle-ci, sont tout à fait exceptionnelles dans les lettres de saint Anselme ; à vrai dire, il ne s'en trouve qu'une, celle de la lettre II, 52, où, après avoir parlé de l'obéissance vouée selon la Règle de saint Benoît, l'abbé du Bec écrit : « eadem enim regula docet ut *monachus omni obœdientia se subdat maiori* », citation littérale du chapitre 7e (l. 100) de la Règle, « et ut ad exemplum Domini *obœdientiam servemus usque ad mortem* », paroles qui se réfèrent à *Reg.* 7, 101-103. Toutes les autres fois où figurent dans les lettres les expressions *Regula sancti Benedicti* et *Regula nostra*, ces mots rappellent seulement le code d'après lequel la profession monastique a été faite [4], le texte législatif auquel l'admission des novices [5] et l'élection d'un abbé [6] doivent se conformer.

Les citations implicites de la Règle bénédictine semblent, à première lecture, assez nombreuses dans la correspondance d'Anselme ; en réalité leur total est restreint ; mais la pensée du saint est si imprégnée de la doctrine de la Règle et son style lui-même évoque à ce point la langue de saint Benoît, qu'on se surprend assez souvent à supposer une citation, là où il n'y a que pensée commune ou expressions voisines.

En fait de textes se référant directement et clairement à la Règle bénédictine, on peut citer :

epp. I, 54 : « si... mente amplectimini patientiam », et

(4) *Epp.* II, 52 ; III, 7 ; IV, 14.
(5) *Ep.* II, 23.
(6) *Epp.* IV, 14 et 21.

IV, 58 : « patientiam amplectantur », rappelant *Reg.* 7, 107 : *conscientia patientiam amplectatur* ;

ep. II, 16 : « etsi tarde...non tamen tepide » se référant à *Reg.* 5, 34 : *non tarde, non tepide ;*

ep. III, 39 : « ubi vero prælatus... tamquam Christus suscipitur », qui s'inspire de *Reg.* 53, 1 : *hospites tamquam Christus suscipiantur,* (cf. également ll. 15 et 32) ;

ep. III, 49 : « quod... experimento didicimus », citation textuelle de *Reg.* 59, 18 ;

ib. : « otiositatem... rem inimicam animarum », rappelant *Reg.* 48, 1 : *otiositas inimica est animæ ;*

ep. III, 106 : « consulo...ut si tota vestra congregatio, vel melior pars consilio Reverendorum episcoporum...vos elegerit » [7], inspiré manifestement de *Reg.* 64, 2 svv. : *quem sive omnis concors congregatio... sive etiam pars quamvis parva congregationis saniori consilio elegerit ;*

enfin *epp.* II, 52 : « professi sumus conversionem morum nostrorum ac obedientiam secundum regulam S. Benedicti », III, 130 : « promisisti stabilitatem coram Deo », et III, 144 : « præcipio ea auctoritate, quæ mihi a Deo et ab Ecclesia Dei tradita est super omnes viventes professos obedientiam et stabilitatem... et adiuro per

---

(7) Il faut noter que cette lettre est adressée à un chanoine régulier, et non pas à un moine soumis à la Règle bénédictine ; rappelons-nous qu'à l'origine les observances des chanoines réguliers étaient proches de celles des moines. L'abbaye de Saint-Quentin, à laquelle appartenait le chanoine Gonthier et dont il ne devint du reste pas abbé, était située dans le voisinage immédiat de Beauvais. Yves de Chartres, mentionné dans la lettre d'Anselme, avait installé dans le monastère une communauté de chanoines (vers 1070) ; il en fut le premier abbé jusqu'à sa promotion à l'épiscopat en 1091 (*Gallia christiana,* IX, pp. 818-820). On sait quels liens unissaient Yves à Anselme, depuis le temps où tous deux avaient étudié ensemble au Bec sous Lanfranc. Le chanoine Gonthier est probablement le destinataire de la lettre 11 d'Yves de Chartres (*P. L.* 162, 24).

eamdem professionem et stabilitatem quam te... servaturum coram Deo promisisti », qui se réfèrent peut-être directement à la formule de profession [8], mais, au moins d'une manière indirecte, à *Reg.* 58, 39-41 : *promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam coram Deo.*

Les citations scripturaires qui se rencontrent dans les lettres de saint Anselme lui ont été parfois suggérées par le texte de la Règle ; de ce nombre sont, sans aucun doute, les passages suivants :

ep. I, 53 : « sunt viæ quae videntur hominibus rectæ, quarum finis usque ad profundum inferni descendit », (cf. *Reg.* 7, 62) ;

et en cette même lettre I, 53 et ailleurs (*epp.* III, 12 ; 24 ; 76 ; IV, 103), la parole parfois citée d'une manière incomplète : « Omnia fac cum consilio et post factum non pænitebis » (cf. *Reg.* 3, 29).

Ces deux citations, en effet, sont caractéristiques de la Règle bénédictine, car la première est un emprunt assez peu littéral à *Prov.* 16, 25, où la Vulgate donne le texte suivant : *Est via quæ videtur homini recta et novissima eius*

(8) Si l'on rapproche le texte cité de la lettre II, 52 et celui de la lettre III, 144, on aboutit à une formule qui doit reproduire assez exactement celle qui servait au Bec et à Christ-Church ; elle suivait de près le texte même de la Règle ; l'expression « secundum regulam S. Benedicti » y figurait-elle ? c'est très vraisemblable ; comparer la formule que Smaragde donne dans son Commentaire (*P. L.* 102, 901) et qui dut être courante dans les monastères, avec quelques variantes, à partir du xe-xie siècle. La savante étude du R^me^ P. dom I. HERWEGEN, *Geschichte der benediktinischen Professformel*, Munster-en-Westph., 1912, s'intéresse plutôt à une période plus ancienne de l'ordre monastique. On consultera utilement : D. A. WILMART, *Les ouvrages d'un moine du Bec, un débat sur la profession monastique au* XIIe *siècle*, dans *Rev. Bénéd.*, 44, 1932, pp. 21-46 ; la formule de profession, qui se lit au bas de la page 37, s'inspire du texte donné par Smaragde.

ducunt ad mortem [9] ; et la seconde est, elle aussi, assez libre, puisque son texte est une combinaison de *Eccli.* 32, 24 : *Fili, sine consilio nihil facias, et post factum non pænitebis,* et de *Prov.* 31, 4 (Anc. vers.) : *cum consilio omnia fac* [10].

D'autres citations de l'Ecriture ne sont pas aussi nettement inspirées à saint Anselme par le texte de la Règle, et il pourrait se faire qu'il les ait empruntées directement à la Bible ; notons par exemple :

ep. II, 48 : « calamus quassatus non est conterendus », citation libre de ce texte d'Is. 42, 3 : *calamum quassatum non conteret,* que saint Benoît avait aussi légère-

(9) Dom Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ,* Reims, 1743, t. II, p. 323, cite divers textes de Pères représentant les traductions latines de ce passage antérieures à la Vulgate ; la leçon de S. Anselme ne ressemble à aucune autant qu'au texte de la Règle : *sunt viæ quæ videntur ab* [*om.* divers mss et le *textus receptus*] *hominibus rectæ, quarum finis usque ad profundum inferni demergit ;* la seule variante importante est la modification du dernier mot, elle peut s'expliquer fort bien par le fait que S. Anselme ne s'astreint pas à une exactitude absolue et cite de mémoire. Dom Paul Volk, *Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti,* dans *Texte und Arbeiten,* 18, p. (11), remarque que le seul auteur ancien qui donne un texte voisin de celui de S. Benoît, et auquel celui-ci aurait pu emprunter sa citation. est Luculentius, écrivain ecclésiastique assez obscur du VIe siècle (*Comment. in Rom.* 3).

(10) Plusieurs mss. de la Règle et son *textus receptus* ont exactement le texte de S. Anselme, mais les mss anciens et les éditions critiques portent *paeniteberis.* La première partie de cette sentence se rencontre telle quelle dans S. Ambroise, Cassien et Rufin, auxquels S. Anselme aurait pu l'emprunter, mais l'assemblage des deux textes de l'Ecriture qui composent la formule complète est propre à S. Benoît (voir D. P. Volk, op. cit.,p. (12)), et c'est donc à S. Benoît que S. Anselme en est redevable. D'autres citations de l'Ecriture sont faites par S. Anselme selon un texte différent de la Vulgate et avec une constance qui semblerait prouver qu'il s'appuie sur une autorité reconnue de lui ; ainsi, entre autres, *Eccli.* 19, 1, qu'il écrit habituellement ainsi : *qui modica despicit, paulatim decidit ;* or D. Sabatier ne cite aucun auteur ancien qui ait ce *despicit ;* mais ce petit problème dépasse le cadre de cette étude.

ment transformé, écrivant : *calamum quassatum non conterendum*, (*Reg.* 64,33).

epp. II, 15 : « ut superexaltet misericordia iudicium », et III, 38 : « ut misericordia superexaltet iudicium », citation de Iac. 2, 13 qui se trouve dans *Reg.* 64, 26 [11] ;

epp. II, 34 et III, 166 : « ne abundantiori tristitia absorbeatur », texte qui concorde pleinement avec celui de la Règle (27,9), tandis que nous lisons II *Cor.* 2,7 : *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur* ; l'omission de cet adverbe *forte* ne nous semble pourtant pas assez caractéristique pour que nous assimilions cette citation aux deux de l'*ep.* I, 53.

Ces trois dernières citations de l'Ecriture, et d'autres encore, peuvent donc n'être pas des emprunts directs à la Règle ; elles ont cependant dû venir plus aisément sous la plume d'Anselme, grâce à la familiarité qu'il avait avec la Règle bénédictine où elles figurent.

Une remarque analogue vaut pour des termes ou des expressions qui, employés par saint Benoît, sont assurément passés ensuite dans le langage courant des milieux monastiques. Saint Anselme peut s'en servir, sans, par là-même, se référer à la Règle ni avoir conscience de lui faire

---

(11) Les mss de la Règle sont ici très divisés et il est difficile de rétablir avec sûreté le texte authentique de S. Benoît. D. C. Butler, contrairement à son canon habituel, délaisse la leçon de ACK pour suivre le plus grand nombre des mss en éditant : *ut superexaltet misericordiam iudicio*. D. Morin, D. Linderbauer et D. Volk préfèrent la leçon de X : *ut superexultet misericordia iudicio*, leçon qui a l'avantage d'être appuyée par de bons mss. de la Vulgate (le verbe est à l'indicatif : *superexultat*) ; c'est elle que Wordsworth et White adoptent dans leur *editio minor* du N. T. (Oxford, 1911). D. Fr. Sal. Schmitt a eu l'obligeance de me dire que les mss des lettres de S. Anselme n'imposaient pas, pour cette citation, de changement au texte édité par Migne.

un emprunt [12]. Ne faut-il pas user de la même réserve dans l'appréciation de certaines formules d'Anselme qui s'apparentent seulement à celles de la Règle ? Elles peuvent difficilement être considérées comme de vraies citations, la ressemblance étant plutôt dans la pensée ou dans le tour de la phrase que dans le choix des mots [13]. N'empêche qu'ici

(12) Citons, à titre d'exemple, et sans prétendre donner une liste complète : *ep.* I, 6, pastoris culpa (*Reg.* 2, 16) ; *ep.* I, 34, paterna reverentia (*Reg.* 63, 28) ; *ep.* I, 71, res monasterii (*Reg.* 32, 9 ; 57, 14 ; 58, 65 et 69) ; *ep.* II, 8, caritatis officium (*Reg.* 53, 7) ; *ep.* III, 49, obedientiæ bonum (*Reg.* 71, 1) ; *epp.* III, 31, 91, et 108, bonum zelum (*Reg.* 72, tit. et 3) ; *ep.* III, 118, sanctæ conversationis (*Reg.* 21, 2) ; *ep.* III, 130, terrena et transitoria (*Reg.* 2, 99) ; *ep.* IV, 109, secundum ordinationem... abbatis (cf. *Reg.* 65, 38, *nihil contra abbatis... ordinationem*) ; *R. B.*, 1928, p. 323 (l. 109), pater spiritualis (*Reg.* 49, 22) ; ibid., (l. 112), dulcedine suæ dilectionis (*Reg.* prol. 126) ; *R. B.*, 1931, p. 237 (l. 7),admonitionem patris tui (*Reg.* prol. 2, *admonitionem pii patris*). A plus forte raison, faut-il hésiter à attribuer à une influence de la Règle l'emploi d'expressions aussi banales que : *ep.* I, 29, loci consuetudines (*Reg.* 61, 4, *consuetudine loci*) ; *ep.* II, 7, vita et moribus (*Reg.* 32, 3) ; *ep.* II, 27, bono animo (*Reg.* 5, 39), rationabilis causa (*Reg.* 2, 50) ; *ep.* III, 87, 127, 181, etc., propria voluntas (*Reg.* passim) ; *ep.* III, 102, non tantum... ore, sed etiam... corde (*Reg.* 5, 42), etc...

(13) Ainsi : *ep.* I, 29, cœnobitarum forte propositum (cf. *Reg.* 1, 35) ; *ep.* I, 30, non in propriæ voluntatis arbitrio vivatis (cf. *Reg.* 5, 24) ; *ep.* I, 34, tempore opportuniori suggerere (cf. *Reg.* 68, 7) ; *ep.* I, 53, oves sibi commissas (cf. *Reg.* 2, 115, *de creditis ovibus*, et 63, 4, *gregem sibi conmissum*) ; *ep.* I, 71, plus itaque studete [Migne : studere] diligi ab omnibus mansuetudine et misericordia quam timeri nimis austera et nulli parcente iustitia, et *ep.* III, 146, plus debemus studere amare quam amari (cf. *Reg.* 64, 37, *studeant plus amari quam timeri*) ; *ep.* II, 49, alius in loco eius constituatur (cf. *Reg.* 21, 14 et 65, 49) ; *ep.* III, 16, ubi facultas operis defuerit, affabilis sermonis gratiam porrigendo (cf. *Reg.* 31, 25-27) ; *ep.* III, 26, non solum sibi sed et aliis... noxii sunt (cf. *Reg.* 48, 44) ; *ep.* III, 49, unusquisque consideret quia de singulis momentis vitæ nostræ reddituri sumus Deo rationem (cf. *Reg.* 63, 6) ; *ep.* III, 141, invicem se caritative hortantes (cf. *Reg.* 22, 18, *invicem se moderate cohortentur*) ; *ep.* IV, 105 (nous citons ce texte selon l'édition nouvelle fournie par D. Fr. Sal. Schmitt, *R. B.*, 1931, p. 235), si ergo ad hoc quod proposuistis vultis pertingere, necesse est vos sanctis actionibus illuc (c.à.d. ad cælum quasi quibusdam passibus proficere (cf. *Reg.* 7, 14-18) ; *ep.* IV, 111, memoria perpetua teneas et opere complere efficaciter studeas (cf. *Reg.* prol. 3).

encore le texte de saint Benoît a pu agir secrètement ; le fait qu'Anselme n'ait peut-être pas eu conscience de cette action n'enlève rien à sa réalité.

Au terme de cette enquête quelques remarques s'imposent. D'abord nous constatons que les citations de la Règle appartiennent à toutes les périodes de la correspondance d'Anselme ; elles sont même plus fréquentes dans les lettres du primat de Cantorbéry que dans celles du prieur ou de l'abbé du Bec [14]. Ensuite, elles jaillissent comme spontanément sous sa plume, souvent dans un contexte tout différent de celui d'où elles viennent, saint Benoît fournissant, pour ainsi dire, au bon moment l'expression juste que cherche saint Anselme. Enfin, elles sont nombreuses et très variées, et montrent, ce qui n'est pas pour étonner, quelle familiarité ce grand moine avait avec la Règle. On peut dire, sans crainte d'exagérer, que la Règle bénédictine est, après l'Ecriture, son inspiratrice, la source à laquelle il revient constamment sans la nommer [15]. Cette constatation est d'autant plus caractéristique que saint Anselme est plus discret et plus sobre en fait de citations ; rien chez lui qui ressemble aux procédés de style dont usera saint Bernard, tissant ses œuvres de textes de l'Ecriture, rien non

---

(14) Cette constatation, étonnante à première vue, s'explique fort bien : dans les livres I et II un bon nombre de lettres sont des billets affectueux envoyés par le saint à ses frères d'Angleterre ; il y laisse parler son cœur et se met en frais de beau langage : la Règle n'avait pas à lui prêter de textes pour cela ; dans le livre III ce genre de lettres a presque complètement disparu, et celles qui sont adressées à des moines, moins nombreuses proportionnellement, sont plus pleines d'enseignements et de conseils ; elles sont écrites en un style plus simple, et des expressions prises dans S. Benoît s'y insèrent tout naturellement.

(15) Une autre source à laquelle S. Anselme va volontiers puiser est la liturgie ; il l'utilise avec la liberté que nous avons constatée dans ses citations de la Règle, témoin ce texte appartenant à une lettre adressée à Pascal II : « Precor autem omnipotentem Deum quatenus ipse cor vestrum ad laudem et gloriam nominis sui et utilitatem Ecclesiæ suæ dirigat » (*ep.* III, 48).

plus de l'érudition un peu pédante de certains de ses correspondants, d'une Mathilde d'Angleterre, par exemple. Saint Anselme écrit avec élégance, préciosité parfois, dans le latin des gens cultivés de son temps ; son vocabulaire est varié, son style adapté aux sujets qu'il traite. Il s'aide d'un texte, non par manque de moyens d'expression, mais afin de confirmer sa pensée ou pour lui donner la forme qui lui semble la plus adéquate. Il convenait de relever que la Règle bénédictine [16] lui rend souvent ce double service, bien qu'il ne se réfère explicitement à elle que par exception.

*
* *

Comment saint Anselme a-t-il interprété dans sa correspondance la Règle de saint Benoît ? Examinons successivement les divers problèmes d'ordre monastique qui se sont offerts à lui et qu'il a dû résoudre. Ils sont variés et éclairent utilement l'histoire du monachisme à la fin du XIe et au début du XIIe siècle : relations des monastères entre eux et avec la hiérarchie ecclésiastique ; difficultés résultant des ingérences séculières ; questions concernant l'admission des novices, le retour de moines égarés, le choix des supérieurs ; problèmes plus subtils que posent la vie commune et les rapports de supérieur à inférieur, inquiétudes de conscience, tels sont, entre autres, les sujets qu'aborde saint Anselme au gré des circonstances et selon les besoins de ses correspondants.

Aussi étudierons-nous d'abord les principaux problèmes monastiques de for externe qu'il a résolus, puis sa doctrine spirituelle pour les habitants du cloître.

(16) On peut se demander quel texte de la Règle utilisait S. Anselme ; les citations relevées ci-dessus ne permettent malheureusement pas de donner une réponse sûre à cette question ; les deux passages de l'Ecriture que nous avons rencontrés dans la lettre I, 53 s'y trouvaient avec des leçons du *textus receptus* et c'est sans doute celui-ci qui était courant en Normandie et dans les monastères anglais dépendant du Bec au XIe-XIIe siècle.

II. — PROBLÈMES MONASTIQUES DE FOR EXTERNE.
ADMISSION DES NOVICES.

Saint Anselme, en plusieurs de ses lettres, cherche à attirer à la vie monastique des correspondants, soit hésitants [17], soit, semble-t-il, tout à fait éloignés d'un tel changement de vie [18] ; il n'est pas jusqu'aux gens mariés qu'il ne convie à quitter le siècle [19] ; en toute rencontre, il se montre insinuant et pressant, réfutant les objections, faisant disparaître les obstacles [20]. Il pourra en toute vérité écrire à ses frères du Bec, après ses trente années de priorat et d'abbatiat : « Beaucoup d'entre vous et même pres-

(17) Voir les lettres I, 28, 36, 38, etc.

(18) Ainsi les lettres II, 19 et 25 à un homme d'armes nommé Guillaume.

(19) Voir la curieuse lettre à Ermengarde (*ep.* II, 40), pour l'engager à ne pas s'opposer à la vocation monastique de son mari ; les lettres III, 83 et IV, 41, traitent (la seconde incidemment, *P. L.* 159, 224 C) de problèmes concernant des conjoints restés dans le monde, l'autre partie étant engagée dans la vie monastique. Il est clair que S. Anselme ne pousse pas indistinctement toutes les âmes à la pratique de la vie parfaite, surtout lorsqu'elles sont déjà liées par les devoirs de la vie conjugale ; ainsi ses lettres à sa sœur Richeza et à son beau-frère Burgonde les invitent à se sanctifier dans l'état de mariage ; et pourtant leur seul fils survivant, le jeune Anselme, avait quitté le foyer paternel pour le cloître lorsque l'archevêque de Cantorbéry leur donnait ces conseils (*epp.* III, 43, 63, 66, 67) ; c'est seulement après la mort de son mari, parti pour la Croisade, que Richeza, guidée par S. Anselme, entrera à Marcigny (*ep.* IV, 114). A la comtesse Mathilde de Toscane, qui sert mieux les intérêts de l'Eglise en restant dans le monde, il conseille de se préparer un voile, qu'elle conservera en secret pour se consacrer par lui à Dieu avant de mourir (*ep.* IV, 37) ; on comprend aisément qu'il passe sous silence, dans cette lettre, Guelphe V de Bavière, dont Mathilde vivait séparée depuis 1095.

(20) Voir les lettres I, 12, 13, 19 et IV, 122, relatives au *monetarius* endetté d'Arras, Girard, qui dut mettre bon ordre à ses finances avant de se faire moine ; il fut admis au Bec en la fête de Pâques 1073 (cf. *Rev. Bén.*, 43, 1931, p. 43, note 5).

que tous, êtes venus au Bec à cause de moi [21] », ajoutan aussitôt : « mais aucun ne s'est fait moine à cause de mo et ce n'est pas dans l'espoir d'une récompense venant de mo que vous vous êtes consacrés à Dieu ». Exilé d'Angleterre il se préoccupe du recrutement de son monastère de Canton béry et il encourage son Prieur, dom Ernulfe, à recevoir de clercs qui voudraient se faire moines [22] ou des enfants qu se prépareraient à la vie claustrale en faisant leurs études Christ-Church [23].

Un cas intéressant de vocation monastique est celui d clerc Ursion auquel est consacrée la lettre II, 23. Ce clerc venu de loin au Bec, — et spontanément —, y avait été admis comme novice ; avant qu'il eût fait profession, il s rendit, pour une cause que nous ignorons, au monastère d correspondant de saint Anselme, l'abbé Pierre, et on l'y re tint [24]. Vaincu par l'insistance de ses hôtes, Ursion devin donc novice de ce second monastère, mais il n'y fit pas pro fession : avant de prendre un engagement définitif, il revin au monastère normand, où il fut admis de nouveau comm novice. L'abbé Pierre le réclamant et accusant le Bec de l retenir contre son droit, saint Anselme estime opportun de préciser la position juridique d'un sujet de ce genre Tant qu'un novice, dit-il, s'exerce à la vie monastique avan

---

(21) *Ep.* III, 7. La liste matricule des moines ayant fait profes sion au Bec depuis la fondation de ce monastère jusqu'à la mor d'Anselme est éloquente à cet égard ; elle a été éditée par M. Rule *The life and times of St. Anselm*, 1883, I, pp. 394 svv., puis par l Chan. A. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, 1901, I, pp. 629-642 d'après le Cod. Regin. 499 du Vatican ; dans les deux transcription plusieurs fautes se sont glissées.

(22) *Epp.* III, 80 et IV, 40.

(23) *Ep.* IV, 41. Les demandes d'admission étaient nombreuses puisque S. Anselme écrit dans cette même lettre : « si aliqui huiu ætatis suscipiendi sunt, illi primum suscipiantur quibus concessum est ».

(24) Ce monastère se trouvait, sans doute, près de la région d'origine du clerc Ursion, car S. Anselme insiste sur la distanc qu'a dû franchir Ursion pour venir au Bec.

la profession, malgré les promesses qu'il a faites (petitionem et votum monachi ; quod sæpius ore bene promisit) [25], et quoi qu'il en soit de sa responsabilité envers Dieu, il est libre de se retirer. Voici le principe nettement posé ; quant à ses applications, saint Anselme rappelle les usages du Bec [26] (quo tamen nos utamur in re simili consilio) : la donation de soi-même à un monastère se fait par la réception de la coule demandée de plein gré ; si donc, avant cette cérémonie, un novice veut se rendre dans un autre monas-

(25) Ces mots doivent désigner, d'une part, l'engagement pris par le novice lors de son admission dans la communauté et que la Règle indique par ces mots : « si promiserit de stabilitate sua perseverantiam » (*Reg.* 58, 18), d'autre part, les promesses faites après les diverses lectures de la Règle et spécialement après la dernière, juste avant l'admission à la profession (ib., 30). Voir dans dom Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, L. V, ch. 2, comment s'est développé au cours des siècles le cérémonial de l'admission au noviciat et de quelle manière le novice faisait ces promesses successives.

(26) S. Anselme ne semble pas ici faire allusion au coutumier du Bec, mais à la ligne de conduite traditionnellement suivie en ce monastère. Le seul manuscrit existant des Coutumes du Bec a été écrit entre 1290 et 1310, par conséquent après leur révision par l'abbé Roger II, à la fin du XII[e] s. (cf. A. Porée, *Hist. de l'abb. du Bec*, I, p. 476). Les coutumes de Christ-Church de Cantorbéry, improprement appelées *Beati Lanfranci Decreta pro ordine S. Benedicti* (*P. L.* 150, 443-516), s'en inspirent sans aucun doute ; elles donnent des détails intéressants relativement aux novices, mais elles ne touchent pas le problème qui fait l'objet de notre lettre ; sur ces coutumes de Christ-Church voir A. Robinson, *Lanfranc's monastic constitution*, dans *Journal of theol. studies*, 10, 1909, pp. 375-388, et Rose Graham, *English ecclesiastical studies*, Londres, 1929, p. 7 et svv. Le commentaire de Paul Diacre sur le chap. 58 de la Règle (comme celui d'Hildemar) parle du cas d'un départ de novice et exclut la possibilité, pour un novice inconstant, de rentrer purement et simplement dans le monde : « liber discedat (*Reg.* 58, 23 : *liber discede*), subaudiendum est : a professione monastica. Non enim debet intelligi ut ita liber discedat ut ad sæculum revertatur » (Pauli Warnefridi... *in S. Regulam Comment.*, Mont-Cassin, 1880, p. 442). Guigues-le-Chartreux, contemporain de S. Anselme, prévoit dans ses statuts, que si un novice ne peut supporter l'observance carthusienne « ad sæculum nequaquam redeat, sed aliquod potius religionis genus quod ferre possit accipiat » (*P. L.* 153, 683).

tère, on ne le retient pas, on l'aide même à réaliser son désir (inquantum possumus, illum absolventes, nostrum simul illi consilium, si poscit, impendimus et auxilium) ; si, au contraire, il renonce alors à la vie monastique, il n'est pas libéré de sa promesse (a voto cuius se debitorem fecit non absolvimus), mais on ne le force pas à rester contre son gré : on laisse le Seigneur le juger [27]. La conclusion est donc très claire pour saint Anselme : Ursion est revenu à son premier monastère, voulant tenir sa première promesse ; nul ne peut l'obliger à y être infidèle ; c'est à lui seul de trancher le problème de son rattachement définitif à la communauté de son choix. Les moines du Bec, s'il leur demande de rester chez eux, ne peuvent le chasser, même pour être agréables à l'abbé Pierre ; quant aux biens de ce novice inconstant, si l'abbé Pierre veut les garder, saint Anselme ne lui en fera pas grief [28].

TRANSFERTS DE STABILITÉ.

Une fois la profession faite, le moine est lié par la stabilité au monastère qu'il a choisi et il ne lui est plus loisible, sauf exception rare, de se fixer en un autre. Saint Anselme ne contredit pas à cette disposition de la Règle, nous le voyons, au contraire, insister à plusieurs reprises sur les obligations qui en résultent. Notons, du reste, que le lien du moine avec son propre monastère n'empêche nullement

(27) La Règle bénédictine laisse entendre, au contraire (58, 33-37), qu'avant la profession le départ du monastère est pleinement licite et l'on peut s'étonner de voir à ce point prendre au sérieux ces engagements, somme toute conditionnels, du novice ; sa situation pour S. Anselme est analogue à celle que le Droit canonique reconnaît à un profès temporaire de nos jours.

(28) Faut-il reconnaître Ursion dans le moine Ursus qui figure au n° 256 de la liste matricule éditée par M. Rule ? Le moine Ursus du n° 118, ayant fait profession au Bec tandis que S. Anselme était encore prieur, est évidemment hors de cause.

les échanges entre le Bec, abbaye-mère, et les abbayes ou prieurés qui en dépendent, en Angleterre ou ailleurs.

La correspondance de saint Anselme aborde assez rarement le problème d'un transfert de stabilité. Il est possible que la lettre II, 27, adressée au moine Robert, l'admoneste pour un départ non autorisé dans un monastère qui n'est pas celui de sa profession [29] ; quant à la lettre II,14, elle concerne un moine qui s'était fixé à Saint-Magloire de Paris contre la volonté de l'abbé de Saint-Pierre-sur-Dives dont il dépendait ; mais ces deux lettres se comprennent aisément comme des rappels à la pratique de l'obéissance plutôt qu'à l'exercice du vœu de stabilité.

Ce vœu, par contre, est en cause dans le cas de Folcerald, cousin de saint Anselme. Ce moine avait fait profession en un monastère assez distant de la Normandie, et saint Anselme, qui l'avait accueilli avec joie au Bec pendant un séjour qu'il y avait fait, désirait instamment le voir s'y fixer. On comprend que l'abbé de Folcerald, Henri, en ait jugé autrement ; il fit la sourde oreille à toutes les demandes adressées à ce sujet par l'abbé Herluin et par le duc de Normandie ; Anselme s'en remettait donc finalement au seul secours de Dieu [30]. Or voici que, quelques mois ou

(29) Noter l'insistance de S. Anselme à employer l'expression « vestrum monasterium » ; il semble, en outre, que le ton serait plus sévère s'il s'agissait d'un retour dans le monde ; comment expliquer, dans cette hypothèse, la phrase : « quod si factum est bono animo et propter rationabilem causam utcumque potest tolerari » ?

(30) *Ep.* I, 46. M. Rule, op. cit., I, p. 251 (note), émet l'hypothèse que ce monastère était celui où S. Anselme avait commencé ses études avant de quitter le sol natal ; ce couvent serait donc à chercher au Val d'Aoste. La teneur de la lettre I, 46 suggérerait plutôt de le situer au Nord ou au Nord-Est de la France, peut-être en Flandre ou en Lorraine, puisque le moine Rodolphe, qui avait accompagné Folcerald revenant à son monastère, fut assailli par des brigands sur le territoire de l'archevêque de Reims, alors qu'il rentrait au Bec. Peut-être pourrait-on objecter, il est vrai, qu'il n'est pas nécessairement revenu en Normandie par le plus court chemin.

quelques années plus tard, un messager de Folcerald apporte à Anselme, devenu abbé du Bec, la nouvelle que sa prière est exaucée ; Anselme ose à peine y croire, aucun document officiel ne confirmant la chose ; il craint plutôt que son cousin n'ait le désir de faire un nouveau séjour limité au Bec, ce qui ne conviendrait aucunement, vu la longueur et les dangers du voyage [31] ; il lui répond donc un peu sèchement : « Je te conseille soit de m'envoyer une lettre munie du sceau de ton Père Abbé, soit de renoncer tout à fait à un projet qui ne peut se réaliser et d'abandonner à la divine miséricorde toute la conduite de ta vie » [32]. La lettre, dûment signée, fut envoyée, sans doute, par l'abbé Henri, car nous lisons, dans un message adressé bien des années plus tard au moine Boson par Anselme, une recommandation en faveur de Folcerald, venu d'Angleterre, « qui olim factus est monachus Becci » [33].

La lettre III, 87, écrite à l'abbé Géronton, cherche à mettre fin à une situation complexe où la stabilité est de

(31) Cf. *epp.* II, 20 et 21. M. Rule, ibid., suppose que l'arrivée du messager et la réponse d'Anselme sont à dater de la fin de 1078 ou du début de 1079, entre l'élection du nouvel abbé du Bec et sa bénédiction abbatiale ; Anselme, en effet, dans l'adresse des deux lettres, ne mentionne pas sa qualité d'abbé et il demande à l'abbé Henri, dans le premier message, que Folcerald soit donné « Ecclesiæ nostræ sub abbatum eius regimine », expression qui serait étrange si celui qui l'employait exerçait de fait la charge d'abbé. Folcerald ne figure pas sur la liste matricule des moines du Bec, mais, précisément après le nom du dernier moine qui ait fait profession sous Herluin, Rule croyait apercevoir un nom effacé (n° 138) ; ce ne pouvait être, concluait-il, que celui de Folcerald. En réalité, au n° 138, on lit fort bien *Hugo*. C'est donc que Folcerald a été omis par le rédacteur de la liste, pour la simple raison, peut-être, qu'il est venu au Bec déjà profès.

(32) *Ep.* II, 21. Ces exigences de S. Anselme concordent pleinement avec la Règle bénédictine, chap. 61, 31 svv.

(33) *Ep.* III, 25. Selon Rule (l.l.) cette expression d'Anselme prouve que Boson n'a pas connu Folcedald au Bec et que, par conséquent, Folcerald était déjà parti pour l'Angleterre avant l'entrée du premier au monastère normand ; l'argumentation n'est pas contraignante.

nouveau en cause. Un clerc avait fait profession, d'abord au monastère du correspondant d'Anselme, puis à Saint-Père de Chartres. Avait-il tu son premier engagement ? L'abbé Chartrain[34] avait-il feint d'ignorer le passé ? Quoi qu'il en soit, Géronton revendiquait son droit, l'abbé de Saint-Père ne voulait pas céder, le malheureux moine ne savait plus que faire. Il confia sa peine au Primat d'Angleterre, lorsque celui-ci passa à Chartres en se rendant à Rome au cours de l'été 1103, et saint Anselme lui promit d'intervenir en sa faveur. Pour des raisons que nous ignorons, mais qui devaient être sérieuses, il estima que l'abbé Géronton ferait bien de rendre sa liberté à son ancien moine et de renouveler ainsi le geste de la vraie mère lors du jugement de Salomon, « car une vraie mère préfère que son fils vive dans les bras d'une étrangère, plutôt que de le serrer mort dans les siens ».

RETOUR DE MOINES FUGITIFS.

Les lettres de saint Anselme nous parlent assez fréquemment d'un cas plus grave d'entorse à la stabilité, celui de la fuite du monastère ou de l'apostasie, et il est intéressant de noter les diverses attitudes d'Anselme en face de ce délit. Le plus souvent, ses paroles sont de pardon et d'indulgence. Il engage les supérieurs à accueillir avec bonté les coupables repentants, comme dans la lettre II, 15 où il prie l'abbé Foulque de prendre en pitié un de ses moines qui avait pris la fuite ; le coupable, écrit-il à Foulque, regrette à ce point sa faute « qu'il ne demande

(34) Cet abbé ne peut être autre que Guillaume Ier, ancien moine de Marmoutiers, qui gouverna Saint-Père de Chartres fort sagement de 1101 à 1129 (voir *Gallia christiana*, VIII, p. 1224) ; Géronton pourrait fort bien être l'abbé de Saint-Bénigne de Dijon (1077-1111) dont le nom est orthographié de diverses manières dans les *Annales* de MABILLON, t. V, passim.

pas que vous lui remettiez le châtiment mérité par lui, mais que vous lui accordiez, dans votre miséricorde, d'occuper la dernière place » [35] parmi ses frères. Mêmes conseils miséricordieux dans les lettres II, 45 et 46 [36] où saint Anselme intercède auprès du Prieur de Christ-Church, Henri, et de Gondulfe, évêque de Rochester, en faveur du moine de Cantorbéry Moïse ; parti en fraude avec un serviteur, ce religieux avait abouti au Bec après bien des aventures et la perte de tout l'argent qu'il avait emprunté ; saint Anselme demande à ses deux anciens confrères et amis du Bec d'imputer à lui-même la faute de ce pauvre moine et il avertit, qu'il ne renverra en Angleterre le coupable repentant, qu'après avoir reçu l'assurance que son délit lui est bien pardonné. Ne faut-il pas citer encore la lettre émouvante à l'abbé Lambert, où Anselme représente le Christ revenant lui-même au monastère, chargé de la brebis perdue [37] ? Que Lambert ne ferme pas la porte du cloître « ne Christus idem perditam quærendo et inventam reportando frustra laborasse credatur ».

Aux coupables eux-mêmes saint Anselme parle souvent aussi avec bonté, par exemple à trois moines apostats de Cantorbéry, à qui il recommande de se convertir sincèrement, sans se laisser néanmoins trop accabler par le souvenir de leur faute : « Etonnez-vous seulement devant Dieu d'avoir pu vouloir semblable chose et rougissez-en ; devant les hommes, prenez courage et confiance dans le sentiment de votre bonne conscience » [38].

D'un tout autre ton par contre, pleine de tristesse et de menaces, la lettre III, 144 veut provoquer le moine

(35) Comparer *Reg.* 29, 4 : « in ultimo gradu recipiatur ».

(36) Voir également la lettre II, 36.

(37) *Ep.* III, 38. Comparer *Reg.* 27, 2-27, où S. Benoît recommande à l'abbé d'imiter l'exemple du Bon Pasteur.

(38) *Ep.* III, 102.

Adrien de Christ-Church à venir à résipiscence : « Cette lettre que je t'écris, termine saint Anselme, si l'obéissance a encore en toi quelque force, je t'ordonne de la montrer, quand tu le pourras, à Airard, qui est parti avec toi ».

La bonté de saint Anselme n'est donc pas faiblesse ; le début nuancé de la lettre II, 8, relative au moine Théduin [39], et la lettre IV,41 suffiraient à le montrer. Dans ce second message, l'évêque exilé console son Prieur de défections, heureusement en parties réparées, et il ajoute : « Quant à celui qui, de tant de manières, s'est révélé incorrigible, je l'estime livré à Satan à cause de sa malice et je crois qu'il ne faut plus le recevoir » ; et, pour adoucir la peine qu'Ernulfe ressent à la pensée de ces infidélités et des médisances qu'elles provoquent, l'évêque lui écrit ces paroles si sages : « Ce n'est pas au déshonneur d'un monastère, mais plutôt à sa louange, que certains le quittent faute de chercher la perfection et de supporter la bonne observance qu'on exige d'eux » [40].

CROISADE ET PÈLERINAGES.

Aux dernières années de la vie d'Anselme, nous sommes au temps de la première Croisade et le royaume de

(39) Ce moine, dont le nom nous est révélé par la lettre V éditée par D. Wilmart (*Rev. Bén.*, 43, 1931, p. 48), séjournait, contre le gré d'Anselme, à la cour du roi de France ; l'abbé du Bec, qui ne veut pas heurter de front Philippe I[er], accepte de fermer provisoirement les yeux : si Théduin revient spontanément à Conflans (cf. *ep.* II, 14), qu'on le reçoive et qu'on lui fasse des remontrances pour sa conduite passée ; pour le moment néanmoins, qu'on ne l'oblige pas à rentrer.

(40) Nous ne pouvons que signaler les lettres de S. Anselme adressées à des moniales mondaines (*ep.* III, 127 à Mabilia) ou franchement infidèles (*ep.* III, 157 et *Rev. Bén.* 40, 1928, p. 320-323, toutes deux destinées à Gunhilde, fille du roi Harold ; voir en particulier, dans l'article où D. Wilmart a édité cette seconde lettre, les remarques de la p. 331 ; de même, la lettre I éditée par D. Fr. Sal. Schmitt, *Rev. Bén*, 43, 1931, p. 231, concerne une moniale qui a délaissé « le voile de la religion »).

Jérusalem se fonde. Il eût été étonnant que l'attrait de la guerre sainte, ou seulement des lieux saints, ne se fît pas sentir dans les cloîtres. Saint Anselme, qui l'approuve et l'encourage chez des laïques (témoin, entre autres, la lettre III, 66, où il ne fait aucune objection à Burgonde, son beau-frère, désireux de prendre la croix [41]) le réprouve chez des moines avec intransigeance. Une lettre à Osmond, évêque de Salisbury (1078-1099) [42] est, à ce propos, d'une rigueur absolue : que l'abbé de Cerne (ou Cernel) [43] cesse immédiatement d'encourager ses moines à partir pour Jérusalem et qu'il renonce à l'expédition qu'il prépare pour son propre compte (illi non liceat... mittere monachos suos aut ire in Hierosolymam, immo in confusionem et damnationem), qu'aucun moine enfin d'aucun monastère du diocèse ne s'embarque pour les lieux saints, sous peine d'anathème. Plus indulgente dans la forme, mais non moins sévère quant au fond, la lettre III, 130 vient ruiner les projets de pèlerinage qu'avait formés un moine de Saint-Martin de Sées ; les réaliser, lui écrit saint Anselme, serait pour vous pécher à un triple titre : en manquant à votre vœu de stabilité, en désobéissant aux ordres exprès du pape [44], enfin en allant contre la volonté manifeste de votre abbé.

---

(41) Voir également les lettres IV, 9 et 36 à Baudoin, roi de Jérusalem ; la lettre II, 19, qui cherche à attirer au cloître le chevalier Guillaume, est assez sévère pour les Croisades.

(42) Editée par D. Schmitt, *Rev. Bén.*, 43, 1931, p. 236.

(43) Pour l'identification de cet abbé les indications précises font défaut ; la liste des abbés de Cernel est, en effet, incomplète ; cf. les remarques de D. Fr. Sal. Schmitt, *Rev. Bén.*, 43, 1931, p. 237, et Dugdale, *Monast. Anglic.*, II, 623.

(44) C'est Urbain II qui se montra si sévère pour les pérégrinations monastiques aux lieux saints ; sous les précédents pontificats le récit d'un pèlerinage en Terre Sainte accompli en 1057-1058 par exemple, dans Orderic Vital (L. III, éd. Le Prévost, II, p. 63-65) le récit d'un pélerinage en Terre Sainte accompli en 1057-1058 par le futur archevêque de Rouen Guillaume Bonne-Ame en compagnie de l'abbé de Saint-Evroult Thierry et du moine Hébert de Montreuil.

Mais, subtile objection, que fera celui qui, avant d'entrer en religion, a fait vœu d'aller en Terre Sainte ? Saint Anselme répond que ce vœu, (pas plus que celui de visiter le sanctuaire de Saint-Gilles [45]), ne lie en rien celui qui s'est donné tout entier au service du Seigneur par la profession monastique ; l'accomplissement d'un tel vœu est entièrement subordonné à la volonté des supérieurs [46].

INGÉRENCES SÉCULIÈRES.

Saint Anselme sait prendre, quand il le faut, la défense des moines contre les ingérences abusives des grands de ce monde, laïques ou ecclésiastiques. Il interpelle assez vivement, par exemple, un certain comte Hugues, dont les gens ont exercé des violences contre deux moines clunisiens [47] ; et c'est avec la même fermeté qu'il intervient auprès d'Osberne, évêque d'Exeter de 1072 à 1103, pour lui demander que son clergé n'inquiète pas les moines de Battle, mais les laisse sonner leurs offices selon leur horaire

(45) *Ep.* III, 33.

(46) *Ep.* III, 116. Comparer à ce problème d'un vœu de pèlerinage le cas de conscience concernant une promesse de s'abstenir de vin, faite à Dieu par un moine avant sa profession : S. Anselme, s'appuyant sur la tradition des anciens, et spécialement sur celle de Cluny, estime que ce moine n'est plus tenu à sa promesse après sa profession ; il s'agit, en effet, d'un vœu fait « sans engagement de fidélité et sans serment » ; or, des vœux de ce genre, « il est manifeste qu'on les tient en accomplissant les promesses de l'ordre monastique, par lesquelles on donne à Dieu tout ce qu'on possède et tout soi-même » ; si cependant l'abbé Guillaume de Montfort, qui a posé le cas, juge bon de permettre à son moine, pour un temps, cette privation de vin, S. Anselme ne le désapprouve pas (*ep.* III, 154).

(47) *Ep.* IV, 81.

monastique [48] et faire des quêtes pour la construction de leur église ; de même protestera-t-il énergiquement contre les procédés injustes et arbitraires de l'évêque de Dublin, Samuel (1096-1121) [49].

En deux circonstances au moins, saint Anselme doit rappeler à des évêques leur obligation de ne pas empêcher un moine de pratiquer sa vie religieuse. Dans la lettre II, 30, modérée et déférente, qu'il adresse à l'évêque Walchelm (1070-1098) de Winchester, l'abbé du Bec lui demande de ne pas garder trop longtemps, sans doute dans quelque emploi de curie, le moine Etienne de la Trinité du Mont, au diocèse de Rouen, que son abbé rappelle avec une insistance un peu indiscrète [50]. Quelques années plus tard, alors qu'il commence à exercer ses fonctions de primat de Cantorbéry, Anselme intervient de nouveau comme défen-

(48) *Ep.* III, 20. Comparer la lettre du pape Urbain II (l'année en est incertaine, 1090-1094, cf. JAFFÉ n° 5502) adressée à l'archevêque de Rouen, aux chanoines de Saint-Mellon de Pontoise et aux habitants de cette même ville pour les inviter à ne pas empêcher les moines du Bec vivant au prieuré de Saint-Pierre et desservant la collégiale de « pulsare signa sua ad horas secundum ordinem suum » (*P. L.* 151, 374) ; cette lettre n'a-t-elle pas été provoquée par une requête d'Anselme aujourd'hui perdue ? Saint-Mellon était une abbaye de chanoines réguliers que Philippe Ier avait donnée à Guillaume Bonne-Ame vers 1090. Le pape Pascal II écrivit à Osberne, en avril 1102, pour l'inviter à laisser les moines de Battle enterrer leurs morts à l'intérieur de la clôture (JAFFÉ, 5911 ; *P. L.*, 163, 95) ; c'était un évêque chicanier !

(49) *Ep.* III, 72 ; cf. *ep.* IV, 27.

(50) Il faut noter, du reste, que S. Anselme n'est pas systématiquement opposé à tout ministère pastoral exercé par des moines ; voir la lettre IV, 113, écrite à Herbert Losinga, évêque de Thetford, puis de Norwich, (1091-1119) et ancien prieur de Fécamp ; elle invite l'évêque à faire appel à l'aide de moines « provectioris ætatis », dans la mesure où cela est nécessaire pour que les prêtres concubinaires ne continuent pas à célébrer la messe et à distribuer les sacrements.

seur de la vie religieuse ; il s'adresse, cette fois, à l'archevêque de Paris, Godefroy (1061-1095), et il se plaint de l'obstacle qu'il oppose à la vocation monastique de son ancien chanoine, Walleran [51]. Ce dernier, grand-chantre de la cathédrale, était entré comme novice au monastère de Saint-Martin-des-Champs ; l'évêque avait, sans doute, supporté de mauvaise grâce cette décision et, ne se tenant pas pour battu, il avait tant multiplié ses instances, que Walleran était finalement revenu à son lutrin. Saint Anselme rappelle au prélat la supériorité de la vie monastique sur la vie cléricale et l'obligation que la sainte Eglise fait aux évêques de favoriser la « vie meilleure » des cloîtres ; il adresse, d'autre part, recommandations et encouragements au moine ainsi écarté de sa vocation [52].

Le problème de l'exemption se pose de plus en plus aux XIe et XIIe siècles. Pour les fondations normandes en Angleterre il n'existe pas, — là, du moins, où les évêques, comme à Cantorbéry, Rochester et ailleurs, sont des moines et exercent les fonctions d'abbé dans leur cathédrale-même, avec des prieurés sous leur dépendance ; mais cette situation est particulière à la Grande-Bretagne [53], et, dans

(51) *Ep.* III, 12. Saint-Martin-des-Champs était devenu prieuré clunisien en 1079 ; S. Anselme n'était donc pas intéressé directement à cette affaire ; probablement s'en occupa-t-il parce que le prieur de ce monastère, Ursion, l'en avait prié. Les arguments de Godefroy prévalurent finalement sur les conseils d'Anselme ; la signature de Walerannus ou Galerannus préchantre se lit, en effet, au bas de plusieurs chartes provenant de l'archevêché de Paris (cf. Gérard Dubois, *Hist. eccl. Parisiensis,* 1690, I, pp. 699-702).

(52) *Ep.* III, 13.

(53) Voir l'article documenté de dom D. Knowles, *The cathedral monasteries,* dans *Downside Review,* 51, 1933, p. 73-96 ; l'auteur signale, en fait de monastères cathédraux sis hors de l'Angleterre et de l'Ecosse, Monreale en Sicile (1176) et Downpatrick en Irlande (vers 1185).

d'autres pays, la sujétion aux évêques devient parfois gênante. Saint Anselme ne se contente donc pas de protester, comme nous venons de le voir, contre des abus d'autorité commis par certains membres de la hiérarchie ecclésiastique, il profite d'une lettre qu'il écrit à Urbain II, pour rappeler les graves inconvénients qui résultent de la mainmise des évêques sur les monastères [54] et demander au pape l'exemption du Bec, en dépit des bonnes dispositions de Guillaume Bonne-Ame, alors archevêque de Rouen (1079-1110) [55].

---

(54) *Ep.* II, 33 : « plures episcopi non tantum gaudent monasteria paterna pietate nutrire et episcopali cura erudire, quam austera quadam dominatione et propria voluntate gravare ».

(55) Guillaume, après avoir été chanoine de Rouen, était entré à Saint-Etienne de Caen, d'où on l'avait envoyé au Bec ; ayant ensuite succédé à Lanfranc comme second abbé de Saint-Etienne de Caen (1070), il avait été appelé, neuf ans plus tard, au siège de Rouen (voir J. F. POMMERAYE, *Histoire des archevesques de Rouen*, 1667, p. 278). Guillaume Bonne-Ame accorda à l'abbaye du Bec, sous l'abbatiat d'Anselme, un privilège de juridiction qui s'étendait à l'église abbatiale et à la paroisse voisine (texte dans *Gallia christiana*, XI, instr. XIII, p. 17). Ce privilège fut renouvelé par l'archevêque Hugues d'Amiens en 1141 (*Gallia christiana*, XI, p. 46) et confirmé par le pape Alexandre III, le 7 janvier 1171 (*P. L.* 200. 618). Il ne s'agit pas d'un privilège d'exemption ; l'ouvrage fondamental de M. J. F. LEMARIGNIER, *Etude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique dans les abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140*, Paris, 1937, met ce fait suffisamment en lumière (voir spécialement sur le Bec les pp. 62 et 172-173). La lettre d'Anselme à Urbain II doit être antérieure à la concession de ce privilège de juridiction (1090-1093) par Guillaume Bonne-Ame ; S. Anselme demandait au pape de prendre le Bec sous sa particulière protection et voulait, par là-même, le soustraire à l'arbitraire de la hiérarchie ecclésiastique locale ; il n'obtint pas du pape ce qu'il désirait et se résigna à la concession faite par l'archevêque. C'est Célestin III qui, par une bulle datée de Rome, accordera, le 17 novembre 1196, cette protection du Saint-Siège qu'Anselme avait sollicitée un siècle plus tôt (sur tout ceci, cf. A. PORÉE, *Hist. de l'abb. du Bec*, I, p. 322 sv.). La lettre de Guillaume Bonne-Ame est passée sous silence dans l'opuscule *De libertate beccensis monasterii* publié à la fin du vol. V des *Annales* de MABILLON, éd. de 1740, p. 601-605.

ÉLECTIONS ABBATIALES.

C'est surtout en matière d'élection abbatiale que l'ingérence des séculiers était à craindre et l'on sait quels dommages en résultèrent, de fait, au temps de la féodalité. Saint Anselme, champion de la liberté de l'Eglise, lutta, jusqu'à sa mort, contre les prétentions des princes à se mêler du choix des abbés ou des évêques ; il seconda ainsi, de toute l'autorité de sa science et de sa sainteté, l'action des papes réformateurs de son temps, de Grégoire VII à Pascal II. Pour l'élection des abbés, son principe est celui-ci : que l'on applique les dispositions très claires de la Règle des moines [56] ; elle prévoit que l'abbé sera élu par la communauté, il n'y a pas normalement d'autre moyen de pourvoir au siège vacant d'une abbaye. Au témoignage des lettres que nous possédons, trois cas ont fourni à Anselme l'occasion d'enseigner cette doctrine : la nomination du troisième abbé du Bec, la machination du moine Lanfranc, la tentative d'intrusion de l'abbé de Saint-Edmunds.

L'élection d'Anselme comme abbé du Bec, après la mort de Herluin, s'était faite sans difficulté, les moines ayant unanimement fixé leur choix sur la personne de leur prieur [57] ; lorsque le siège du Bec fut de nouveau rendu vacant par la nomination d'Anselme à l'archevêché de Cantorbéry, le problème de la succession ainsi ouverte ne put être résolu d'une manière aussi normale et aussi simple.

(56) *Reg.* 64, *De odrdinando abbate ;* S. Anselme renvoie à ce chap. dans les lettres III, 106 et IV, 14 et 21.

(57) Voir Eadmer, *Vita S. Anselmi,* I, ch. 5 (éd. Rule, p. 344 sv.) et la lettre de l'abbé Foulque à Anselme, éditée par D. Wilmart (*Rev. Bén.,* 43, 1931, p. 48 svv.) ; l'opuscule *De libertate beccensis monasterii* précise : « hoc fecerunt monachi absque ulla indictione et ulla permissione alicuius ecclesiasticæ personæ » (loc. cit., p. 601).

C'est Anselme lui-même qui prit l'initiative du choix [58], et, dans une lettre adressée aux moines du Bec et à leur prieur Baudri [59], il leur indiqua son candidat : leur confrère Guillaume de Beaumont ou de Montfort, qui avait été prieur

(58) Nous possédons deux récits détaillés des diverses phases de cette élection abbatiale : l'un nous est fourni par la *Vita ven. Willelmi beccensis tertii abbatis* (*P. L.* 150, 715-719), l'autre, par l'opuscule *De libertate beccensis monasterii* (loc. cit., p. 602 sv.). Les deux narrations concordent pour l'ensemble des faits, mais sur un point important elles divergent, à savoir sur la part laissée au libre choix des moines dans la désignation de l'abbé. D'après le premier document, deux lettres de S. Anselme (ce sont évidemment les *epp.* III, 7 et 8) furent portées au Bec, le 15 août 1093, par le moine Girard, chargé également de la crosse abbatiale que renvoyait Anselme ; les deux lettres furent lues, le jour même, au couvent ; la première annonçait qu'Anselme renonçait à sa charge d'abbé du Bec, la seconde désignait Guillaume comme son successeur ; les moines réunis au chapître se soumirent, d'un commun accord, à ce choix ; celui-ci pourtant n'eut son effet qu'en octobre, après que l'élu eut été confirmé dans sa charge par le consentement du duc de Normandie et de l'archevêque de Rouen. L'opuscule *De libertate beccensis monasterii* présente les faits dans l'ordre suivant : Anselme envoie une lettre (ce doit être *ep.* III, 7) où il conseille aux moines du Bec d'élire son successeur, il leur rend en même temps sa crosse ; les moines lui répondent en lui demandant de rester leur supérieur et de gouverner le Bec « per præpositos et alios perspicuos ministros » ; S. Anselme ne cède pas à cette requête, mais engage de nouveau ses frères à élire un abbé ; les moines écrivent, cette fois, qu'ils y consentent, mais demandent à Anselme de désigner lui-même le nouvel abbé (eius iudicio et potestate posuerunt electionem suam) ; l'archevêque de Cantorbéry leur conseille alors (*lettre* III, 8) de choisir Guillaume de Beaumont et il envoie une autre lettre au prieur Baudri (*lettre* III, 15 ?) lui donnant des indications sur la manière de procéder à l'élection ; le choix unanime, conforme au désir d'Anselme, fut, quelques jours plus tard, confirmé par le duc de Normandie et l'archevêque de Rouen. Il est clair que le premier récit reproduit l'ordre exact des événements, tel que les lettres que nous possédons permettent de le rétablir ; le second, au contraire, amplifie et transforme les faits réels selon un dessein préconçu assez facile à discerner. La chronique du Bec (éd. Porée, 1883, p. 5) est malheureusement très laconique sur cette élection. Nous ne prétendons évidemment pas que S. Anselme n'a pas été invité, par la communauté du Bec ou par certains de ses membres, soit à conserver la conduite du monastère, soit à désigner son successeur, mais la correspondance suivie que l'opuscule détaille complaisamment nous semble peu cadrer avec les faits connus par ailleurs.

(59) *Ep.* III, 8 ; voir également *ep.* III, 15.

de Notre-Dame de Poissy. Baudri recevait l'ordre, quel que fût l'élu, de conserver sa charge de prieur ; quant à Guillaume, c'était « au nom du Seigneur et par sainte obéissance » que saint Anselme lui enjoignait de devenir abbé du Bec. Un seul obstacle semblait pouvoir surgir : l'opposition du duc de Normandie, Robert Courte-Heuse. Pour s'assurer la bienveillance du prince, saint Anselme écrivit à un seigneur normand, appelé Eudon, ami du Bec, et il lui précisa ses désirs, selon que le duc de Normandie lui-même l'en avait prié [60]. L'assentiment du duc Robert, déjà promis en principe, fut en effet accordé, et Guillaume de Montfort se trouva définitivement agréé comme successeur d'Anselme. Celui-ci ne pouvait manquer de s'en réjouir, et, lorsqu'il envoya sa lettre de félicitation au nouvel élu [61], il l'avertit qu'il venait de demander au duc de Normandie et à l'archevêque de Rouen de faire le nécessaire pour que la bénédiction abbatiale lui fût donnée.

Les diverses lettres que nous venons de résumer permettent de fixer les rôles respectifs de saint Anselme, de la communauté du Bec, du duc de Normandie, de l'archevêque de Rouen, dans cette élection. Anselme propose, nous dirions presque impose, son candidat, peut-être par crainte que les moines du Bec fassent un mauvais choix. Il se permet cette intervention à un double titre, semble-t-il : comme ancien abbé du Bec [62] et comme archevêque de Cantor-

(60) *Ep.* III, 14 ; dans la lettre III, 15, S. Anselme fait allusion aux bonnes dispositions du duc Robert.

(61) *Ep.* III, 16.

(62) M. Guy de Valous remarque : jusqu'au XIIe siècle, dans l'ordre monastique, « c'est le supérieur en fonction qui désigne le plus souvent son successeur aux suffrages de ses moines, lesquels entérinent par leur approbation, qu'en fait ils ne refusent jamais, le choix de leur abbé » (*Le monachisme clunisien des origines au* XVe *siècle*, 1935, I, p. 20). La lettre III, 8, semble indiquer qu'Anselme obéit à un autre motif que celui de se conformer à cet usage reçu ; le ton d'Anselme, en tout cas, est impératif et n'admet pas de réplique. Dans la lettre III, 14, à Eudon, S. Anselme reconnaît cependant que plusieurs moines du Bec ne seraient pas indignes de l'abbatiat.

béry. La communauté doit ratifier ce choix par un vote ; ce point n'est pas précisé dans la lettre III, 8, mais il apparaît clairement dans la procédure que rapporte la *Vita Willelmi*. Le couvent dut même se prononcer deux fois : d'abord, après avoir entendu lecture de la lettre d'Anselme, puis, à la suite d'une démarche de Baudri à la cour de Robert Courte-Heuse. Le duc de Normandie pourrait, s'il le voulait, opposer son veto, retarder la désignation du successeur d'Anselme, choisir un candidat de son gré (si Deus vobis dederit eam gratiam prædicti domini nostri principis ut de ecclesia nostra vobis velit dare abbatem) ; il a aussi la faculté de rendre efficace le vote des moines et, s'il y consent, il conférera, par là-même, à l'élu du couvent le pouvoir de régir l'abbaye, en tant qu'elle est un domaine temporel, fief du duché de Normandie. Quant à l'archevêque de Rouen, à s'en tenir au seul témoignage des lettres d'Anselme que nous possédons, son rôle semble commencer une fois l'élection faite et confirmée ; on croirait qu'il se limite à la cérémonie liturgique de la bénédiction abbatiale. Il est évident néanmoins que Guillaume Bonne-Ame est intervenu auparavant, et la *Vita Willelmi* raconte comment, de fait, il remit à Guillaume de Montfort la charge des âmes et confia ainsi au nouvel abbé le domaine spirituel où il devait désormais exercer sa juridiction [63].

On voit comment un élément étranger, le pouvoir séculier, est venu, par le malheur des temps, entraver le libre

(63) On peut rapprocher de cette procédure d'entrée en charge celle de la libération de la fonction abbatiale : S. Anselme, avant de pouvoir accepter le siège de Cantorbéry, dut se faire relever de sa charge d'abbé du Bec, et il lui fallut pour cela le consentement du chapitre du Bec, du duc de Normandie, de l'archevêque de Rouen : il voulut même, dans son humilité, l'ordre de ce dernier : « mandavi... ut mihi præciperet sicut monacho qui nonnisi per obedientiam vivere vult quid mihi potius faciendum esset » (*ep.* III, 10 ; cf. *epp.* III, 4, 6 et 8).

jeu de l'élection de l'abbé par ses moines, et il n'est pas nécessaire de souligner les différences qui séparent cette procédure, compliquée et pleine de risques, des dispositions simples, prises par saint Benoît dans sa Règle. Ce n'est sûrement pas de gaieté de cœur que saint Anselme se plie, dans le cas présent, à cette forme d'investiture laïque qui, sans être directement en opposition avec les lois de l'Eglise, pouvait rendre inefficace une élection régulièrement faite [64].

Dans sa lettre de félicitation à Guillaume de Montfort [65], avons-nous vu, saint Anselme informait le nouvel abbé qu'il venait d'écrire au duc de Normandie et à l'archevêque de Rouen ; il demandait à tous deux que la bénédiction abbatiale fût donnée « comme il convient » (decenter) à l'abbé du Bec. Nous n'avons malheureusement plus les deux lettres, et l'adverbe *decenter* ne peut être précisé en toute sûreté. On peut supposer cependant que saint Anselme demandait à Guillaume Bonne-Ame de ne pas heurter le nouvel abbé en exigeant de lui le serment d'obédience. Le primat d'Angleterre n'avait-il pas, étant encore abbé du Bec, écrit à l'abbé élu de Troarn, Arnoul (1088), pour lui donner des conseils à ce sujet [66] ? Vous étant engagé par vos vœux monastiques, lui disait-il, à vous soumettre « en toute obéissance au supérieur » comme la Règle de saint

(64) Lire la lettre III, 73, au pape Pascal II, sur le principe de l'investiture. Dans ses lettres III, 59 et IV, 13, S. Anselme se réjouit de ce que le comte Robert II de Flandre (1087-1111) ait renoncé spontanément à intervenir dans les élections abbatiales. Il faut bien reconnaître que, outre cette immixtion du pouvoir laïque, la désignation, par un supérieur ecclésiastique régulier ou séculier, de l'abbé à élire venait souvent, au temps de S. Anselme, limiter ou supprimer le libre choix des moines voulu par S. Benoît.

(65) *Ep.* III, 16.

(66) *Ep.* II, 52.

Benoît l'enseigne [66*], vous n'avez pas à renouveler cette promesse par une profession d'obédience faite à votre évêque diocésain. Quoi qu'il en soit, l'archevêque de Rouen manifesta, le jour même de la bénédiction abbatiale (10 août 1094), son intention d'exiger cet engagement solennel ; Guillaume de Montfort était si décidé, par contre, à s'y refuser, qu'il déclara tout net préférer ne pas être béni par l'archevêque que de céder à cette prétention. La finesse normande du prieur Baudri et la bienveillance du duc Robert Courte-Heuse résolurent le difficile problème : au milieu de la messe pontificale durant laquelle devait être béni Guillaume, deux gentilshommes vinrent se présenter au trône et ils demandèrent à l'archevêque, de la part du duc Robert, de ne pas exiger du nouvel abbé la profession d'obédience ; l'archevêque, malgré le déplaisir que son visage trahit, dut s'incliner devant cette volonté du prince [67].

(66*) *Reg.* 7, 100. Détail intéressant, lorsque, quelques années plus tard, S. Anselme vint bénir Robert II, abbé de Saint-Edmunds (15 août 1107), il revendiqua son droit à recevoir le serment d'obédience du nouvel abbé ; c'est seulement après avoir appris que les abbés de St-Edmunds n'avaient jamais prêté ce serment, qu'il renonça à l'exiger (cf. Th. Arnold, *Memorials of St. Edmund's Abbey*, 1890-1896, I, p. 355 sv.).

(67) Le détail des faits se trouve aussi bien dans la *Vita Willelmi* que dans le *De libertate beccensis monasterii.* Il ne ressort pas de ces deux documents que ce soit la crainte de devoir prêter ce serment d'obédience qui ait fait tarder Guillaume à recevoir la bénédiction abbatiale ; cette exigence de l'archevêque, manifestée en dernière heure, semble plutôt avoir provoqué un effet de surprise. Herluin avait été béni par l'évêque de Lisieux, Herbert ; S. Anselme. par Gilbert-la-Grue, évêque d'Evreux ; ni l'un ni l'autre n'avait fait profession d'obéissance au prélat qui le bénissait, et Guillaume de Montfort se prévalait de ces précédents. Boson, successeur de Guillaume, fut aussi exempté de ce serment et, cette fois, par la volonté même de l'archevêque et pour faire échec à l'opposition d'Henri Ier Beauclerc. Théobald, au contraire, qui succéda à Boson, dut consentir à un compromis et, s'il se refusa à prêter par écrit serment d'obéissance à l'archevêque Hugues, il se vit obligé à le faire de vive voix. Il n'est peut-être pas inutile de citer ces quelques lignes de D. Pommeraye (*Histoire des archevesques de Rouen*, 1667, p. 290 sv.) qui

La Règle bénédictine, on l'a vu, prévoit le libre choix des moines dans l'élection de l'abbé ; elle n'admet l'intervention de l'évêque, des abbés ou même des chrétiens du voisinage, que dans le cas exceptionnel où un mauvais candidat risquerait de l'emporter [68]. Quelle violence n'est pas faite, dès lors, à la législation monastique, lorsqu'un moine, fort de la protection d'un prince, cherche à s'imposer à une communauté par la force ou la ruse ? Saint Anselme, encore abbé du Bec, dut lutter, et avec quelle énergie, contre une injustice de ce genre. Elle était commise par un de ses moines, Lanfranc, qu'il avait tendrement accueilli jadis au Bec et qui lui avait donné de belles espérances [69] ; c'était le propre neveu de l'archevêque Lanfranc, et peut-être cette parenté illustre avait-elle éveillé des ambitions dans l'âme du jeune moine. Nous sommes peu renseignés sur l'incident, notre unique source d'information étant la lettre d'Anselme au coupable [70]. Il résulte de cette lettre que, l'abbé de Saint-Wandrille, Gerbert, étant mort (septembre 1089), Lanfranc réussit à se faire attribuer sa succession en intriguant auprès de Robert Courte-Heuse et sans que la communauté ait été invitée à se prononcer.

éclairent bien le problème : « Il faut observer qu'en ce temps-là les Evesques donnant la benediction aux Abbez, exigeoient d'eux un serment de fidelité qui s'appelloit Profession, à quoy les Abbez resistoient autant qu'il leur estoit possible et surtout ne vouloient point user du mot *Profiteor*, non qu'ils refusassent d'obeïr et d'estre fidelles à l'Evesque, mais parce qu'ils croyoient que c'estoit assez qu'ils y fussent obligez par la disposition du droit commun sans si engager encore par cette protestation solemnelle ». D. MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, 1765, p. 216, donne deux formules de profession d'obédience, l'une du XIIIe, l'autre du XIVe siècle.

(68) *Reg.* 64, 8-19.

(69) Voir les lettres I, 4, 19, 24, 31, 57, 63 et 66. D. MABILLON, écrivant dans les *Annales*, V, p. 244, que Lanfranc est « Anselmi dictus nepos », fait allusion, non à une parenté selon la chair, mais aux expressions affectueuses qu'employait l'abbé du Bec, lorsqu'il écrivait à l'archevêque de Cantorbéry sur le jeune Lanfranc.

(70) *Ep.* II, 42.

Anselme, pressenti par Lanfranc, lui avait déclaré sans ambages qu'il désapprouvait ces ambitions. Vaines recommandations. L'abbé du Bec, sans doute absent de Normandie lors de l'évènement, se voyait brusquement mis devant le fait accompli, sans avoir eu la possibilité de l'empêcher. Il comprit qu'il lui fallait intervenir sans retard, pour protéger une communauté à qui l'on faisait violence et pour sauvegarder l'honneur monastique gravement atteint. Il écrivit aussitôt à Lanfranc une lettre, à la fois sévère et suppliante ; nous en citerons seulement ces quelques lignes, qui éclairent bien la pensée d'Anselme en matière d'élection abbatiale : « Ce n'est point le Christ qui vous a fait abbé, écrit-il, le Christ qui est la vérité, mais c'est votre cupidité et la témérité de ceux qui ne comprennent point les choses de Dieu... Vous n'êtes pas entré par la porte, mon fils, parce que vous n'êtes pas entré par le Christ ; vous n'êtes pas entré par le Christ, parce que vous n'êtes pas entré par la vérité ; vous n'êtes pas entré par la vérité, parce que vous n'êtes pas entré par la droiture ; un moine n'entre pas dans la charge abbatiale par la droiture quand il n'y entre pas par une élection régulière et par l'obéissance » [71]. Comment ce malheureux égaré accueillit-il ces objurgations « inspirées par l'amour » ? Nous ne le savons pas. La lettre II, 43 adressée aux moines de Saint-Wandrille laisse entendre que le duc de Normandie reconnut assez rapidement son erreur et chercha à la réparer, mais Lanfranc eut le temps de montrer aux moines aux-

(71) Ibid. Nous utilisons ici la traduction du P. Ragey, *Histoire de S. Anselme*, 1889, I, p. 475 sv. ; l'auteur ajoute : « ce qu'il [c. à d. S. Anselme] reproche au jeune Lanfranc ce n'est pas d'avoir reçu la crosse abbatiale de la main d'un séculier. Il l'avait reçue lui-même des mains de Guillaume le Conquérant... Il s'élève contre l'abus qui consistait à s'introduire dans les dignités ecclésiastiques par la faveur des princes, par la brigue ou par l'argent, au lieu d'y entrer par la porte d'une élection régulière, ou, si l'on est moine, par la porte de l'obéissance à son abbé » (ibid. p. 478 sv.).

quels il s'imposait de force qu'il n'était qu'un mercenaire et saint Anselme pouvait leur dire, peu de temps sans doute après le départ de l'intrus : « eussé-je ordonné précédemment qu'il devînt votre abbé, ce que je n'ai assurément pas fait, il s'est montré si cruel à votre égard que je ne pourrais plus vouloir cela » [72].

Saint Anselme, devenu primat d'Angleterre, crut devoir intervenir dans une autre affaire assez semblable. Le cas fut assez grave pour qu'il ne lui consacrât pas moins de six lettres : une est adressée aux coupables[73] et dut suivre de peu les événements ; trois autres ont pour destinataire l'archevêque de Rouen, dont Anselme trouve le zèle trop peu actif [74] ; les deux dernières lettres enfin, destinées à consoler la communauté éprouvée, lui donnent en même temps une ligne de conduite à suivre [75].

---

(72) Le P. Ragey pense que cette lettre a été envoyée au prieur de Saint-Wandrille, Gautier, et à ses frères, alors que Lanfranc sévissait encore parmi eux. Les termes mêmes de la lettre invitent plutôt à interpréter cette lettre comme un message de consolation et d'encouragement, adressé à ces moines après le départ, et peut-être l'apostasie, de l'abbé intrus. Il ne paraît pas possible de faire durer sa domination à Saint-Wandrille jusqu'en 1093, comme le suggèrent les *Annales*, V, p. 244 ; il est, par ailleurs, plus vraisemblable de voir dans le Lanfranc, témoin de la discussion du chapitre du Bec pendant l'été 1093 (*ep.* III, 6), un moine venu d'Angleterre pour la circonstance (cf. M. Rule, op. cit., I, p. 353 note). Le *Chronicon breve Fontanellense* (1070-1110) édité dans le *Recueil des historiens de la Gaule et de la France*, XI, p. 771 svv., passe sous silence l'abbatiat de Lanfranc.

(73) *Ep.* IV, 14.

(74) Leur ordre chronologique est celui-ci : *ep.* IV, 20 ; *ep.* IV, 22 ; *ep.* III, 68.

(75) *Epp.* III, 61 et IV, 21. On serait tenté de joindre également les lettres III, 118 et IV, 78 ; mais la première est de 1105-1106 (je dois ce renseignement à D. Schmitt) et la seconde est sûrement postérieure à mars 1106, comme nous allons le voir. Les événements auxquels ces deux lettres font allusion ont besoin d'éclaircissements. La tradition ancienne en ce qui les concerne peut se résumer ainsi : à la fin de 1102, Robert Ier, l'abbé intrus de St. Edmunds, ayant été déposé et chassé du monastère (depositus et eiectus) par décision du Concile de Westminster, un nouvel abbé est élu, Robert II, ancien

Résumons les faits. Le siège de Bury Saint Edmund's étant vacant depuis la mort de l'abbé Baudouin survenue en 1097-1098, le roi Henri Ier Beauclerc, dès son accession

---

prieur de Westminster ; pendant plus de quatre ans, il attend la bénédiction abbatiale ; elle lui est enfin conférée par Anselme, le 15 août 1107, non sans que la fameuse question de la profession d'obédience soit agitée (voir note 66*) ; un mois environ après cette cérémonie, Robert II vient à mourir et une longue vacance de sept ans suit alors, jusqu'à l'élection, en 1115, du moine Ailbold, ancien religieux du Bec et prieur de Saint-Nicaise de Meulan (voir *Annales S. Edmundi,* dans Th. ARNOLD, *Memorials of St. Edmund's Abbey,* II, p. 4 ; *Cronica Buriensis,* ibid., III, p. 4-5 ; notes marginales d'un exemplaire de Marianus Scotus, ms Bod. 297, ibid., I, p. 356). John BATTELY (*Antiquitates S. Edmundi Burgi,* 1745, p. 51-54) s'inscrit en faux contre cette chronologie, pour des raisons peu solides du reste ; il présente les faits dans l'ordre suivant : de 1102 à 1107, vacance du siège abbatial de St. Edmunds, les lettres III, 61 (cette lettre, au contraire, suppose la présence de l'abbé intrus) et III, 118 en témoignent ; en 1107, Robert Ier meurt (Battely invoque ici un texte de Siméon de Durham, qui parle de la mort d'un abbé Robert sans plus de précision ; ce peut être aussi bien Robert II) ; en 1107 également, élection de Robert II, qui meurt en 1112 ; enfin, vacance de deux ans, jusqu'à l'élection d'Ailbold. Chose curieuse, cette interprétation des données historiques fit fortune : DUGDALE (*Monasticon Anglicanum,* III, p. 102-103) l'adopte, et il cite en notes des extraits de R. YATES (*An illustration of the monastic history of the town and abbey of St Edmund's Bury,* 1805) qui semblent indiquer que cet auteur également lui est favorable. Je n'ai malheureusement pas pu consulter cette histoire de St. Edmunds ni le volume de A. GOODWIN, *The abbey of St. Edmundbury,* Oxford, 1931. Quel témoignage apportent, dans ce débat, les lettres III, 118 et IV, 78 ? La première laisserait croire que le monastère de St. Edmunds est sans abbé depuis longtemps déjà ; elle encourage les moines et leur prieur à supporter patiemment leur épreuve et à se sanctifier. La seconde, au contraire, indique clairement que l'abbaye possède un abbé du nom de Robert, mais que cet abbé n'a pu jusqu'alors exercer sa juridiction, S. Anselme l'ayant excommunié par ordre du pape ; la lettre nous apprend encore que Pascal II vient d'absoudre Robert ; S. Anselme, en conséquence, déclare rentrer en communion avec lui et il invite les moines de St. Edmunds à se soumettre désormais à leur abbé. Cette lettre IV, 78 ne vient-elle pas confirmer la thèse de Battely, et ne faut-il pas reconnaître, dans le Robert dont elle parle, l'abbé déposé, Robert Ier ? Cette hypothèse paraît, à première vue, séduisante, d'autant plus que la lettre pontificale à laquelle S. Anselme fait allusion (il s'agit de la lettre III, 140, dont le texte se trouve dans *P. L.* 163, 186 ; elle date du 23 mars 1106) parle

au trône en août 1100 [76], désigna, pour occuper ce siège, un certain Robert, fils naturel du Comte Hugues de Chester et moine de l'abbaye normande de Saint-Evroult. C'était d'habile politique, car le monarque se conciliait ainsi un puissant seigneur de son royaume et s'assurait en l'abbé Robert un vassal dévoué. Mais Anselme était là qui veillait ; il ne se contentait pas de ces raisons de prudence humaine et, sans crainte d'offenser le nouveau roi qui lui témoignait ses bonnes grâces, il se mit en œuvre pour obte-

---

expressément de Richard, abbé d'Ely, frappé avec Robert I[er] par le Concile de Westminster : l'absolution provisoirement refusée à Richard (il l'obtiendra par décision pontificale du 30 mai 1107, *P. L.* 163, 219), est accordée aux autres prélats qui auraient reçu une investiture laïque ou prêté hommage à un prince. Ne pourrait-on pas supposer que Robert I[er] soit resté à St. Edmunds, malgré sa déposition ? Rentré en communion avec S. Anselme, il serait mort dans les premiers mois de 1107 et l'élection de Robert II aurait suivi de peu sa disparition. Cette hypothèse, opposée à des documents anciens qui ne semblent pas dépendre l'un de l'autre et dont on ne peut raisonnablement contester la valeur, ne mérite pas d'être retenue. Robert II, régulièrement élu semble-t-il, a pu commettre la faute de se soumettre à l'*hominium* et ainsi encourir l'excommunication d'Anselme. Excommunié, mais non déposé, il est resté à St. Edmunds et son activité paraît y avoir été bienfaisante, de 1102 à 1107, malgré la situation fausse où il se trouvait : les documents cités plus haut lui décernent le qualificatif de *vir magnæ religionis* (Th. ARNOLD, op. cit., II, p. 4) et attribuent à son initiative des constructions et des aménagements utiles (ibid., I, p. 356) ; plusieurs chartes d'Henri I[er] en faveur de Robert II semblent prouver que l'abbé élu, mais non confirmé, de St. Edmunds jouissait d'un certain crédit auprès du roi (cf. D. C. DOUGLAS, *Feudal documents from the Abbey of Bury St. Edmunds*, 1932, p. 63-69). En signe de bienveillance, S. Anselme vint séjourner à St. Edmunds au printemps de 1107, « electum inibi abbatem sua auctoritate roboraturus » (EADMER, *Vita S. Anselmi*, éd. RULE, p. 414), ce qui peut s'entendre soit de la confirmation canonique de l'élection déjà ancienne, soit d'une simple visite d'encouragement ; la bénédiction abbatiale fut donnée à Robert II, nous l'avons vu, le 15 août suivant (EADMER, *Hist. novorum*, éd. RULE, p. 188).

(76) Les Annales de St. Edmunds sont explicites : « Henricus... die consecrationis suae dedit abbatiam Sancti Aedmundi Roberto filio Hugonis Cestrensis comitis, monacho Sancti Ebrulfi, renitentibus monachis Sancti Aedmundi » (dans Th. ARNOLD, op. cit., p. 4).

nir que justice fût faite. Les moines de Saint-Edmunds n'avaient pas été consultés et ce choix qu'on leur imposait ne pouvait les satisfaire : on leur avait donné comme supérieur, écrivait Anselme « un jeune homme trop dépourvu de prudence, de savoir-faire, de cet ensemble de qualités requises chez un abbé » [77], et l'abbé Roger de Saint-Evroult, après avoir déjà commis contre eux plusieurs méfaits, avait mis le comble à ses injustices en venant leur « vendre, et vraiment trop cher, son jeune loup » [78] ! Cette nomination était si peu de leur gré, que le nouvel abbé, pour prendre possession de son siège, dut se faire accompagner d'hommes d'armes.

Anselme voyait donc, une fois de plus, violer le droit des moines à choisir librement leur supérieur, mais en outre il constatait avec peine que ses prérogatives d'archevêque, responsable du bien spirituel des âmes, avaient été totalement méconnues : on ne l'avait même pas consulté dans cette affaire. Il demande donc instamment à l'archevêque de Rouen de faire cesser une injustice commise par deux religieux de sa province, l'abbé de Saint-Evroult et son moine Robert ; quant aux coupables, il leur adresse les plus sévères remontrances pour leur tentative d'intrusion : « Combien la religion en est outragée, combien cela est contraire à la Règle de saint Benoît selon laquelle vous avez fait profession,...combien vous agissez contre Dieu même, c'est là ce que Dieu voit, lui qui distingue entre le pasteur et le loup rapace. Il est vrai que je ne puis empêcher le roi mon seigneur de vous charger de l'administration des biens temporels, mais personne ne peut confier la direction des âmes, d'où l'abbé tire son nom et ses fonctions (propter quas abbas et dicitur et constituitur), si ce n'est à ceux

(77) *Ep.* IV, 20.

(78) *Ep.* III, 68. S. Anselme fait un jeu de mots : Hugues de Chester, père de Robert, avait le surnom de Hugues-le-Loup.

à qui Dieu a donné le pouvoir de lier et de délier. Cette Eglise dépend de ma juridiction primatiale et de ma juridiction épiscopale, et la bénédiction de ses abbés appartient proprement à l'archevêque de Cantorbéry; et cet archevêque, vous ne l'ignorez pas, c'est moi » [79]. Anselme pouvait-il marquer d'une manière plus claire les attributions respectives des pouvoirs séculier et ecclésiastique en matière d'élections abbatiales ? L'abbé intrus, cependant, cherchait à faire oublier son entrée par effraction ; lui qui n'avait pas franchi le seuil de Saint-Edmunds « par la porte » d'une élection régulière, il s'employait maintenant à obtenir de force que la communauté se prononçât en sa faveur. Saint Anselme met donc en garde les moines de Saint-Edmunds et il leur recommande, en même temps que la patience dans l'épreuve, la fermeté dans l'affirmation de leur bon droit : « Vous êtes dans le droit, leur écrit-il, puisque vous ne voulez accepter un abbé ni contre votre propre bien, ni contre la Règle de saint Benoît, ni contre l'enseignement des autres saints Pères, ni enfin contre les conseils de ceux de qui vous devez attendre directives et conseils en matière religieuse ». Le triomphe de la bonne cause ne devait pas se faire beaucoup attendre : Anselme et les évêques qui l'entouraient au concile de Westminster déposèrent Robert, à la fin de l'année 1102, « parce qu'il avait osé recevoir cet abbatiat sans élection, à l'encontre des privilèges du monastère » [80].

(79) *Ep.* IV, 14. Nous avons utilisé la traduction du P. Ragey, *Hist. de S. Anselme,* p. 292. L'abbé de St. Edmunds, Baudoin, avait obtenu d'Alexandre II, le 21 octobre 1071, « une bulle d'exemption qui prenait le monastère : *in tutelam et defensionem sancte Romane ecclesie,* le libérait de la juridiction de l'évêque tout en maintenant celle du primat », *salva primatis episcopi canonica reverentia,* selon la plus ancienne copie de ce document (voir J. F. Lemarignier, *Etude sur les privilèges d'exemption,* p. 147).

(80) *Annales S. Edmundi,* dans Th. Arnold, *Memorials of St. Edmund's Abbey,* I, p. 4. Les décisions du Concile de Londres se trouvent dans Eadmer, *Historia novorum,* L. III, éd. M. Rule, p. 141-

III. — DOCTRINE SPIRITUELLE DE S. ANSELME.

Si dans des lettres qui semblent plutôt ordonnées à résoudre des questions de discipline canonique saint Anselme laisse parler son cœur, combien plus lorsqu'il a seulement pour dessein de consoler ou d'entraîner au bien ! Nous voudrions faire sentir quel amour ce grand moine avait pour la vie du cloître et montrer l'idéal monastique qu'il proposait à ses correspondants. Après avoir esquissé ses enseignements de caractère plus général et dégagé les traits essentiels de sa spiritualité monastique [81], il ne sera pas inutile de rappeler quelques directives particulières données à des supérieurs religieux et leur précisant leur devoir. Les rapprochements avec la Règle bénédictine n'auront qu'à être signalés au passage.

TENDANCE A LA PERFECTION.

Le conseil fondamental de vie religieuse, celui qui revient à tout propos dans les lettres d'Anselme comme un

---

144. La victoire d'Anselme ne pouvait être complète que si la question de principe était définitivement résolue ; elle le fut, grâce à une charte d'Henri Ier, d'une date incertaine (entre juin 1108 et février 1114), où le roi d'Angleterre stipulait : « Concedo et confirmo conventui Sancti Eadmundi in perpetuum liberam electionem in abbate sibi eligendo de domo sua propria, sicut Rex Eadwardus eis eandem libertatem dedit et carta sua quam vidi confirmavit » (D. C. Douglas, *Feudal documents...*, p. 69). En fait, les deux abbés qui succédèrent à Robert II, du vivant d'Henri Ier, Ailbold (1115-1119) et Anselme, le neveu du saint (1121-1148), n'étaient pas moines de St. Edmunds, et le premier devint abbé par la volonté du roi, alors que la communauté avait choisi un moine de St. Edmunds du nom de Baudoin (J. Battely, *Antiquitates S. Edmundi*, p. 60).

(81) Voir R. L. de Sainte-Croix, *Saint Anselme maître de vie spirituelle d'après sa correspondance*, dans *La vie spirituelle*, 14, 1926, p. 52-68, article reproduit comme introduction au vol. 24 de la Collection Pax : *Lettres spirituelles choisies de S. Anselme*, 1926.

leitmotiv qu'il veut absolument inculquer, se trouve dans cette formule, qui, à plusieurs reprises, figure en tête des lettres : « semper ad meliora proficere et numquam deficere » [82]. Quels motifs requièrent cet effort constant vers le progrès ? Saint Anselme l'explique dans une lettre qu'il adressait, prieur du Bec, à trois de ses frères partis pour Cantorbéry : d'une part, leur dit-il, il serait plus difficile de récupérer ce que nous aurions perdu par négligence que d'acquérir ce à quoi nous ne sommes pas encore arrivés, d'autre part, il faut de toutes nos forces chercher à être parmi le petit nombre des élus, et cela exige une ascèse constante [83]. Or, une condition essentielle de cette ferveur, c'est la fidélité dans les petites choses, car, comme dit l'Ecriture, *qui modica despicit paulatim decidit* [84] ; aussi faut-il veiller avec le plus grand soin à ne pas négliger les moindres observances. Ce conseil, donné habituellement à des moniales [85], est adressé également aux moines de Chester [86], de Saint-Albans [87] et de Bath [88].

Toute la vie monastique est, en effet, fondée sur un attachement de cœur à une règle librement choisie, qu'il faut pratiquer avec la fidélité la plus rigoureuse. Aussi saint Anselme félicite-t-il ses moines de Christ-Church de leur ferveur : « J'apprends, leur écrit-il, que, par la grâce qui inspire et qui coopère, vous êtes embrasés du désir de

---

(82) Cf. *epp.* II, 26, 35, 45 ; III, 13, 23 ; IV, 82.

(83) *Ep.* I, 43 ; cf. *ep.* I, 2, et, pour le second point, *ep.* III, 18 et *Rev. Bén.*, 43, 1931, p. 237.

(84) *Eccli.* 19, 1.

(85) *Ep.* III, 30 : « etiam minima ordinis vestri non neglexeritis » ; *epp.* III, 125 ; IV, 105 et 110.

(86) *Ep.* III, 49.

(87) *Ep.* III, 54.

(88) *Ep.* III, 151. Un novice, a fortiori, doit s'appliquer à cette fidélité exacte aux observances, car, « si monachus novitius in suo proposito fuerit tepidus, aut vix aut numquam in religione monachica erit fervidus » (*ep.* III, 113).

bien vivre, et que, subissant l'étreinte de la pauvreté, vous tenez fermement (inflexibiliter) à la rigueur de votre observance ; c'est ce qui convient à des serviteurs de Dieu » [89]. Il voudrait que tous les moines aient pour leur Règle et pour les usages monastiques [90] un amour profond qui se traduise par des actes : « Comme à des fils très chers, écrit-il à ses moines du Bec partis pour l'Angleterre, je vous recommande de garder le souvenir de vos engagements monastiques et de proclamer par votre vie et par vos actes ce qu'exprime votre extérieur de moines » [91] ; plus tard, il dira à ses religieux de Christ-Church : « aimez sincèrement, ne cessez jamais d'aimer, la rigueur de votre discipline » [92], et au moine Hugues : « aime par-dessus tout ta vocation de moine » [93].

---

(89) *Ep.* III, 39 ; comparer *epp.* III, 26 et 49 ; en cette dernière lettre S. Anselme écrit : « In monasterio ubi minima districte custodiuntur, ibi rigor ordinis monachorum inviolabiliter permanet ».

(90) Cf. *ep.* I, 29, à Lanzon : « Quicumque cœnobitarum forte propositum aggreditur, expedit ei ut... aliorum mores aut loci consuetudines, si contra divina præcepta non sunt, etiamsi inutiles videantur, diiudicare refugiat » ; de même. *ep.* III, 101, aux moines de Christ-Church : « Amabile sit quidquid monasticis institutionibus concordat », et à Warner, récemment entré en ce même monastère : « Consuetudines nostri ordinis quem ingressus es quasi a Deo constitutas studiose serva » (*ep.* III, 103) ; par les mots « consuetudines nostri ordinis » S. Anselme désigne les *Decreta* de Lanfranc (voir supra note 26).

(91) *Ep.* II, 7 ; comparer *ep.* III, 34.

(92) *Epp.* III, 77 et 89.

(93) *Ep.* IV, 111. Il faut lire également les intéressantes lettres II, 12 et III, 34, où S. Anselme compare la vie monastique à la vie cléricale ou à d'autres vocations ; « qui putat melius sibi esse in habitu clericali religiose vivere, quam subire monachicæ vitæ pondus importabile », écrit S. Anselme dans la lettre II, 12, « consideret per totum mundum quanta hilaritate utrique sexui, omni ætati et omni generi hominum sit pondus illud cantabile ». La lettre II, 29 répond aux objections que pourrait faire un homme du monde ou un clerc à qui l'inviterait à se faire moine ; noter les expressions : « delicias claustralis paradisi » (*ep.* III, 38), « claustralem paradisum » (*ep.* III, 102).

Quels sont les soutiens de cette bonne observance monastique ? Saint Anselme répond sans hésiter : l'obéissance aux supérieurs et la charité fraternelle ; il écrit, il est vrai : « que l'édifice de toute la vie s'appuie sur ces deux colonnes, l'obéissance et la patience ! » [94], mais, ailleurs, il ne cesse de mettre au premier rang, à côté de la vertu d'obéissance, l'amour mutuel [95].

OBÉISSANCE.

Sur l'importance de l'obéissance saint Anselme retrouve pleinement le Patriarche des moines ; comment, en effet, ne pas rapprocher des premières lignes du Prologue cet enseignement de la lettre III, 49 : « seule l'obéissance a pu retenir l'homme au paradis et c'est la désobéissance qui l'en a chassé, et personne n'arrive au royaume des cieux s'il ne se laisse conduire par l'obéissance » ? Saint Anselme ajoute aussitôt ces paroles, que nous déformerions en essayant de les traduire : « In obedientia totus vigor bene vivendi construitur, in eius negligentia destruitur ». Aussi, au jeune moine Hugues, fervent, mais attaché à son sens propre, saint Anselme adresse-t-il ces recommandations : « Sois sûr qu'une seule prière, récitée par celui qui obéit, est meilleure que des milliers de prières, dites par quelqu'un qui méprise l'autorité. Je te recommande donc, comme à un fils très cher et très aimant, de faire passer l'obéissance avant tout le reste dans tous tes actes » [96].

« In omnibus actibus » écrit saint Anselme ; et, ail-

(94) *Ep.* I, 64.

(95) *Epp.* III, 16, 26, 39, etc.

(96) *Ep.* IV, 111. Comparer ces paroles de la lettre III, 50 au moine Bernard de Sainte-Werburge : « Certus esto quia maioris meriti est una vapulatio monachi tolerata per obedientiam, quam innumerabiles acceptæ per propriam sententiam ».

leurs, il insiste à nouveau sur ce domaine illimité de l'obéissance religieuse. Citons seulement, à titre d'exemple, ces paroles de la lettre III, 125 : « La vraie obéissance consiste en ce que la volonté de l'inférieur se soumet entièrement à celle de son supérieur ; dès lors, en quelque endroit qu'il soit, l'inférieur veut faire tout ce qu'il sent que son supérieur veut qu'il fasse, pourvu que ce ne soit pas contraire à la volonté de Dieu ».

Celui qui obéit vraiment s'établit donc dans la foi ; il n'examine pas la personne de celui qui commande [97], il ne discute pas l'ordre qui lui est donné, mais il accepte tout, même ce qui lui répugne [98]. Il faudrait citer ici la lettre, si humaine et si surnaturelle tout ensemble, que saint Anselme écrivit au vieux cellérier Odon, qui désirait être déchargé de son obédience parce qu'il se croyait incapable de bien la remplir ; contentons-nous d'en extraire ces quelques lignes : « Je t'en prie instamment, prends du fond du cœur la ferme résolution de ne pas abandonner, aussi longtemps que tu vivras, la bonne tâche à laquelle tu t'es fidèlement donné jusqu'ici avec l'aide de Dieu ; j'excepte le cas où ton abbé et tes frères, spontanément et sans y être contraints par tes demandes importunes, te le commanderaient. Sois sûr, au reste, que tu recevras de Dieu une récompense d'autant plus grande que tu auras accompli avec plus de peine ce qui t'était commandé » [99].

---

(97) Voir, à ce propos, la lettre sévère III, 29, aux moines de Christ-Church : sous l'instigation d'un certain moine Guillaume, un vent de rébellion contre l'autorité du prieur Ernulfe soufflait dans le monastère ; S. Anselme met bon ordre à cette situation et couvre de son autorité les décisions de son prieur.

(98) Voir *Reg.*, chap. 5, et le quatrième degré d'humilité, *Reg.* 7, 104-133. S. Anselme recommande cet esprit de foi dans l'obéissance à dom Henri, prieur de Christ-Church, en difficultés avec son supérieur, l'archevêque Lanfranc (*epp.* I, 54 et 64) ; mêmes conseils au moine Hugues, dont l'abbé laissait sans doute grandement à désirer (*ep.* I, 6).

(99) *Ep.* III, 148 ; S. Anselme s'inspire de la doctrine contenue dans le chap. 68 de la Règle bénédictine.

Saint Anselme ferme donc la voie à cette forme mitigée d'insoumission qui consiste à extorquer des permissions [100]. Il n'interdit cependant pas d'intercéder respectueusement et humblement, pour obtenir un bien que l'on désire : « quant à ton retour, écrit-il à son cher Maurice impatient de revenir au Bec, tu me fais comprendre que tu le désires, mais je me suis décidé à n'en pas souffler mot pour le moment ; attendons que des circonstances plus favorables nous permettent d'exprimer raisonnablement ce désir à notre Seigneur et Père l'archevêque Lanfranc, à la volonté duquel nous devons obéir » [101].

L'exécution matérielle de l'ordre donné ne suffit évidemment pas pour qu'il y ait vraie obéissance aux yeux d'Anselme ; il faut que soit jointe à l'acte extérieur la soumission du cœur : « Obéissez en tout à votre abbé, non seulement par vos actes mais encore du fond du cœur », écrit saint Anselme aux moines de Chester [102] ; et aux moniales de Saint-Edouard de Shaftesbury : « Je vous le recommande instamment, sœurs et filles très aimées, soyez soumises à votre mère et obéissantes, et ne considérez pas seulement le regard de l'homme, mais aussi celui de Dieu pour qui rien n'est secret » [103]. Il faut, plus profondément encore, une disposition foncière de respect et de révérence à l'égard du supérieur qui commande : « il est certain, en effet, et l'expérience le montre assez, que la marche d'un monastère, où les inférieurs jugent la manière d'agir de leur supérieur, n'est pas réglée selon les desseins pleins de

(100) Ibid. ; voir également *ep.* I, 65.

(101) *Ep.* I, 34 ; comparer à l'expression *tempore opportuniori* l'adverbe *opportune* de *Reg.* 68, 7.

(102) *Ep.* III, 49 ; cf. *ep.* III, 39 : « et corde et voluntate prælato vestro obediatis » ; comparer la doctrine de *Reg.* 5, 41 svv. : S. Benoît ne veut pas d'une obéissance extérieure « cum malo animo ».

(103) *Ep.* III, 125 ; cf. *ep.* IV, 12. S. Benoît insiste au premier degré d'humilité, sur ce regard constant de Dieu qui voit toutes nos actions (*Reg.* 7, 41-52).

bonté de Dieu, mais qu'elle conduit aux précipices des vices et à la discorde qui divise et détruit » [104] ; tandis qu'au contraire, Dieu fait prospérer et conduit lui-même le monastère « où les actes et les ordres du supérieur sont considérés par tous comme inspirés de Dieu [105], où le supérieur est considéré avec vénération comme le Christ » [106].

Notons, enfin, quelques qualités que saint Anselme requiert du moine vraiment obéissant. C'est, d'abord, la promptitude à saisir la volonté du supérieur : que Lanfranc, l'abbé intrus de Saint-Wandrille, n'objecte pas qu'il n'a jamais reçu d'Anselme une défense formelle d'accéder à l'abbatiat ; lorsque l'abbé du Bec lui disait qu'il n'approuvait pas ces projets, qu'il déconseillait d'y donner suite, ne faisait-il pas connaître assez clairement sa volonté ? « Le moine, en effet, ne doit pas attendre un ordre exprès, dès lors qu'il sait ce que veut son abbé ou ce qu'il conseille » [107]. Ensuite, après saint Benoît demandant que l'obéissance du moine soit « douce aux hommes » [108], saint Anselme recommande à ses frères du Bec, soumis à son successeur, l'abbé Guillaume de Montfort : « ne vous montrez pas pesants, mais faciles à porter, car des inférieurs pèchent gravement aux yeux de Dieu, s'ils ne craignent pas d'accabler leurs supérieurs sous le poids de leurs mauvaises habitudes ; ceux-ci ne se sont chargés de leurs âmes que par crainte de Dieu et par charité frater-

(104) *Ep.* III, 27, à Baudri, prieur du Bec ; en lui adressant des félicitations pour son obéissance à son nouvel abbé, Guillaume de Montfort, S. Anselme paraît bien montrer que l'autorité du jeune supérieur avait besoin d'être soutenue.

(105) Ibid.

(106) *Ep.* III, 39, de même tendance que la lettre III, 27. Comparer, pour la pensée, *Reg.* 2, 3 et 63, 29, où S. Benoît enseigne que l'abbé tient la place du Christ ; l'expression est à rapprocher de *Reg.* 53, 1 (voir p. 264).

(107) *Ep.* II, 42.

(108) *Reg.* 5, 33.

nelle »[109] ; et, dans la lettre au prieur du Bec Baudri que nous avons déjà citée : « mon cœur se réjouit surtout de vous voir marcher d'accord avec votre Père Abbé dans une obéissance affectueuse ; vous allégez par les consolations que vous lui donnez le poids qui le charge et la charge qui lui pèse »[110].

CHARITÉ.

Cette obéissance « douce aux hommes » est une forme de la charité qu'un inférieur doit à son supérieur ; sur les relations entre frères, saint Anselme, si pressant dans ses recommandations générales de bonne entente mutuelle, entre dans relativement peu de détails. Il profite cependant d'une lettre au prieur de l'archevêque Lanfranc, le moine Henri, pour lui recommander de supporter patiemment les mauvais procédés de certains de ses frères ; qu'il ne se réjouisse pas de leurs insuccès, mais qu'il prie pour eux et fasse doucement (miti mente) comme si de rien n'était[111].

Le support mutuel ne doit pourtant pas faire oublier le devoir de la correction fraternelle ; saint Anselme précise cette obligation de charité dans une lettre adressée aux moines du Bec : « gardez-vous les uns les autres charitablement, leur écrit-il, avertissez-vous et corrigez-vous mutuellement et acceptez gentiment que vos frères vous rendent ces mêmes services, je veux dire ce grand bienfait »[112].

---

(109) *Ep.* III, 26.

(110) *Ep.* III, 27.

(111) *Ep.* I, 54.

(112) *Ep.* III, 26. On peut comprendre dans le même sens cette brève invitation : « pax et concordia, servata veritate, in vestris mentibus assidue maneat » (*ep.* III, 156).

Mais la charité doit nous porter surtout à nous dévouer aux autres et à faire le plus possible ce qui leur est agréable. Deux lettres [113] insistent particulièrement sur cette forme si pure de l'amour fraternel ; faut-il souligner combien saint Benoît l'avait déjà recommandée aux moines dans sa Règle [114] ? Les séculiers, remarque saint Anselme, n'ont rien de plus cher que d'imposer leur volonté aux autres, les moines ne doivent désirer rien tant que de subir celle des autres ; et n'allons pas exiger, lorsque nous faisons la volonté de nos frères, qu'ils agissent de même avec nous, car le vrai moine « doit s'efforcer, quoi que fasse autrui, de ne jamais manquer à sa résolution de bien faire » [115]. La charité, enfin, doit nous faire parler en bien de nos frères, pour les faire aimer des autres [116].

RÉSISTANCE AUX TENTATIONS.

Que le moine et la moniale s'attendent à être tentés par le démon. Surtout au début de la vie religieuse, celui-ci est très habile à peindre en couleurs sombres les devoirs du cloître, à rappeler les attraits du monde « au nouveau soldat du Christ » [117] ; il faut donc que le novice se mette en garde contre ses ruses ; la lettre II, 12 n'a pas d'autre but que de les révéler et de montrer comment on peut les déjouer. Ce n'est, du reste, pas seulement aux débutants dans la vie religieuse que le diable s'ingénie à tendre des

---

(113) *Epp.* III, 49 et 151.

(114) Il lui consacre un chapitre entier, le chap. 71 : *Ut oboedientes sibi sint invicem ;* il y revient au chap. 72, 8-11.

(115) *Ep.* III, 151.

(116) Ibid.

(117) *Ep.* II, 10 ; comparer les expressions de la lettre I, 29 : « ingressus es, carissime, professusque Christi militiam » ; S. Benoît dépeint déjà son moine comme un soldat du Christ (*Reg.* prol. 7-9) et il le met en garde contre les tentations du démon (ibid., 70 svv.).

pièges [118] : lorsqu'il voit quelqu'un qui ne veut pas abandonner le cloître, il cherche, du moins, à lui faire prendre en dégoût les usages ou les confrères du monastère où il vit ; c'est déjà pour le démon un grand gain d'avoir provoqué le trouble intérieur qui résulte nécessairement du désir de changer de maison ou du regret stérile d'avoir fait un mauvais choix [119]. Les complaisants retours par imagination dans le monde sont évidemment préjudiciables au premier chef [120], mais le simple désir de changer de monastère, par dégoût du milieu où l'on vit, n'est pas à considérer comme innocent ; si l'on y cède et qu'on obtienne ce que l'on désire, l'âme n'y gagne rien, car, satisfaite en apparence pour un temps, elle ne parviendra jamais à trouver son épanouissement normal, elle s'étiolera comme un arbuste trop souvent transplanté [121].

Saint Anselme est exigeant en matière de séparation du monde ; cependant, il n'est pas favorable à une réclusion totale qui ne permette aucune relation avec l'extérieur. S'il recommande, par exemple, aux moines du Bec d'éviter les sorties à cheval sans but sérieux [122], il les invite aussi-

(118) Voir, par exemple, la lettre III, 89, aux moines de Christ-Church : « Moneo et precor vos ut filios carissimos, quatenus, si res exegerit, quanto attentius vos hostis hominum a statu religionis vestræ dissipare tentaverit, tanto vos ad servitium Dei colligere strictius studeatis ».

(119) Il faut lire, à ce propos, la lettre, toute pleine de fines remarques psychologiques, que S. Anselme, encore prieur, adressait à son frère et ami le moine Lanzon (*ep.* I, 29) ; devenu primat d'Angleterre, S. Anselme renverra à ce petit traité ascétique le jeune moine Warner qui avait besoin des mêmes conseils (*ep.* III, 103).

(120) Voir les lettres I, 2 et 8 sur le « sourire du monde » qu'il faut mépriser ; cf. également *epp.* III, 127 et 137 et IV, 72.

(121) *Ep.* I, 29.

(122) A la fin de la lettre III, 26. Il est évident que S. Anselme est plus sévère lorsqu'il reprend le camérier de l'abbaye de Chester, Henri, qui fréquentait les gildes et s'enivrait (*ep.* II, 7).

tôt à recueillir les hôtes avec charité et empressement [123], ce qui est bien dans l'esprit de la Règle bénédictine [124], et il leur rappelle le devoir de pratiquer l'aumône envers les pauvres[125]. Quant aux changements de monastères, s'ils sont demandés par l'obéissance, ils ne peuvent pas nuire ; le devoir du moine à qui on les impose est de souffrir patiemment la séparation de frères qui lui sont chers et de s'abandonner entre les mains de Dieu. Saint Anselme a souvent l'occasion de prêcher cette patience et cette résignation à des religieux qui supportent mal d'être éloignés de lui ; son grand argument, — et l'on sent qu'il se prêche aussi lui-même, — est que nous appartenons plus à Dieu qu'à nous-mêmes et que l'essentiel est de nous conformer à la volonté de Dieu sur nous [126].

COURAGE DANS L'ÉPREUVE.

Le démon et le monde tentent le moine et il doit courageusement résister à leurs suggestions, mais Dieu luimême se charge aussi de l'éprouver. Que le moine ne s'en

(123) « Hospites cum gaudio suscipientes illis secundum facultatem vestram cum omni hilaritate ministrate » (*ep.* III, 26) ; la lettre III, 16 est encore plus pressante : « amicos vobis undecumque acquirere festinate... Nec umquam satis vos habere credatis, sed, sive divites, sive pauperes, omnes vobis in amore fraternitatis conglutinate, quatenus hoc et ad vestræ ecclesiæ utilitatem proficere et ad eorum quos diligitis salutem valeat pertingere ».

(124) *Reg.* 53, sur la réception des hôtes.

(125) *Ep.* III, 26 ; cf. *ep.* III, 117, qui recommande au prieur de Christ-Church, Ernulfe, un Juif converti, « quatenus ille cum familiola sua nullam duram patiatur indigentiam ». S. Benoît écrit, *Reg.* 53. 30 sv. : « Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur » ; voir également, au chap. 66, 7-10, les recommandations faites au portier.

(126) Voir, par exemple, *epp.* I, 11, 44, 46 ; III, 7, 17, 108 ; S. Anselme aime citer, dans de telles conjonctures, la parole de *Rom.* 14, 8 : *sive vivimus, sive morimur, Domini sumus.*

effraie pas, mais qu'il cherche, dans ses difficultés, à « embrasser la patience », selon le conseil de saint Benoît [127]. Saint Anselme écrit souvent des lettres de consolation et d'encouragement à des communautés ou à des religieux éprouvés ; relevons seulement quelques-uns de ses conseils plus personnels. D'abord, qu'on ne soit pas trop délicat ; ainsi Gondulfe, nommé évêque de Rochester, ne doit pas s'alarmer trop vite de difficultés qu'il aura peut-être à affronter : « un serviteur de Dieu doit éviter soigneusement de prendre pour une épreuve ce qui n'en est pas une, ce qui ne fait de mal ni au corps ni à l'âme » [128]. Ensuite, lorsque l'épreuve est vraiment là, il n'y a qu'un seul remède, c'est de la supporter avec patience : « vous avez seulement besoin d'atteindre à une patience consommée, vous qui avez exercé cette vertu depuis longtemps », écrit saint Anselme au prieur de Christ-Church, Henri, en difficultés avec l'archevêque Lanfranc et avec certains de ses frères [129], et le même conseil est donné, en d'autres termes, aux moines de Saint-Edmunds [130] et à ceux de Christ-Church [131] victimes d'injustes prétentions, soit de l'abbé Robert, soit du roi Henri Ier. Dieu, du reste, n'aime rien tant que cette acceptation généreuse de la souffrance, écrit saint Anselme au moine Hernost accablé par la maladie : « nous plaisons toujours au Dieu tout-puissant, quand nous cherchons à n'être aucunement en désaccord avec ses desseins ; mais c'est surtout quand nous sommes d'accord avec lui dans l'acceptation spontanée de ses coups, que nous apaisons le Seigneur miséricordieux » [132].

(127) *Reg.* 7, 107 ; voir les lettres I, 54 et IV, 58.
(128) *Ep.* I, 69.
(129) *Ep.* I, 54.
(130) *Epp.* III, 61 et 118.
(131) *Epp.* IV, 32 et 58.
(132) *Ep.* IV, 120.

Et la mortification volontaire, saint Anselme la recommande-t-il ? Certes, mais non à l'égal de cette acceptation amoureuse de l'épreuve que Dieu envoie, et s'il approuve les retranchements que certains moines s'imposent au réfectoire pour le soulagement des pauvres [133], il met habituellement en garde contre les mortifications indiscrètes ; elles risquent, en effet, de détruire la santé et d'alimenter l'amour-propre bien plus que l'amour de Dieu. Qu'on lise à ce propos les lettres si sages III, 50 et 150 et IV, 109 ; elles sont vraiment tout empreintes de la discrétion de saint Benoît [134].

CONSEILS DE VIE INTÉRIEURE.

Quelques brefs conseils sur le silence [135] ou le travail [136], des allusions seulement à l'humilité [137] et à la prière liturgique ; est-ce à dire que saint Anselme néglige ces moyens importants de sanctification personnelle, recom-

(133) *Ep.* I, 41.

(134) Ainsi S. Anselme écrit-il à un certain Godefroid, qui semble avoir mis la perfection dans la pratique de la pénitence la plus austère : « Bonum... est exercitium corporis, sed multo magis amat Deus cor plenum pietate, dilectione, humilitate et desiderio perveniendi ubi possit et delectetur ipsum Deum videre » (*ep.* III, 150). La réprimande de la lettre IV, 109, adressée à un moine qui se livrait à des mortifications indiscrètes : « Timeo ne, dum vis habere præmium seu potius famam aut inanem intra cor tuum gloriam abstinentis, incurras potius pœnam inobedientis » est à rapprocher de *Reg.* 49, 19 svv.

(135) *Ep.* III, 101.

(136) Ibid. ; voir également *ep.* III, 49. C'est habituellement à des jeunes moines ou à des oblats que S. Anselme recommande l'étude, ainsi *epp.* I, 55 ; III, 82 ; IV, 31, 52, 114. Dans la lettre I, 30, il invite le moine Arnulfe à ne pas se laisser prendre par l'attrait des études profanes ; dans la lettre I, 76 il écrit : « Plus debet amari caritas quam scientia ».

(137) *Ep.* III, 137. La lettre III, 75 sur les trois degrés d'humilité est un exposé théorique tout à fait indépendant du chap. 7e de la Règle bénédictine.

mandés par toute la tradition monastique ? Evidemment non. Rappelons-nous qu'Anselme ne prétend pas fournir dans ses lettres un exposé cohérent et complet de spiritualité à l'usage des moines ; il cherche seulement à répondre aux demandes ou aux besoins de ses correspondants, il a donc le droit de taire ce qui va de soi et n'exige ni éclaircissement ni conseil.

Saint Benoît place comme fondement à l'édifice spirituel la crainte de Dieu et la pensée de son continuel regard sur nous [138] ; saint Anselme ne manque pas de rappeler la même doctrine, par exemple lorsqu'il écrit à ses moines de Christ-Church : « Craignez Dieu, pensez que toujours il est présent, que vous soyez avec d'autres ou tout seuls, et que toujours vous lui êtes présents » [139], ou lorsqu'il leur recommande « de porter constamment leurs âmes entre leurs mains » [140], c'est-à-dire de veiller sans relâche sur leurs pensées et leurs vouloirs. C'est, en effet, d'après nos dispositions intimes, plus que d'après nos actes extérieurs, que Dieu nous juge et il faut donc constamment purifier ces dispositions et les redresser. « Considérez moins ce que vous faites que ce que vous voulez faire, écrit saint Anselme au moine Robert et à des moniales qu'il dirige, examinez votre volonté plutôt que vos œuvres. Car toute action est droite, qui est faite avec une volonté droite... Si donc vous voulez bien vivre, surveillez constamment votre volonté dans les petites et les grandes choses, dans celles qui sont en votre pouvoir et dans ce que vous ne pouvez pas faire, en sorte que votre volonté ne s'écarte jamais de la ligne droite » [141]. Or, ajoute saint Anselme, cette rectitude de la volonté humaine se trouve dans la conformité de celle-ci à la volonté

(138) *Reg.* 7, 31-56, 1er degré d'humilité.
(139) *Ep.* IV, 32.
(140) *Ep.* III, 77 ; cf. *Ps.* 118, 109.
(141) *Ep.* III, 133.

divine : « Lorsque vous vous disposez à faire quelque chose de grand ou que vous y pensez seulement, demandez-vous intérieurement : Dieu veut-il que j'agisse ainsi ? Si votre conscience vous répond : Oui, Dieu veut que je veuille cela et cette volonté lui plaît ; alors, puissiez-vous ou non réaliser la chose, aimez du moins cette volonté » [142].

Le moine et la moniale doivent chercher à s'entretenir toujours dans de bonnes pensées ; c'est même, remarque Anselme, la meilleure manière de lutter contre les mauvaises [143]. Or, rien n'est plus capable de nourrir l'âme de cet aliment intérieur que l'Ecriture sainte ; c'est donc à la lire et à la méditer que le religieux doit s'appliquer assidûment [144]. Pour aider, en outre, ses correspondants à obtenir cette pureté intérieure, saint Anselme leur recommande soit de recourir à la plus franche ouverture de conscience [145], soit de se rappeler la présence à leur côté d'un ange « qui voit toutes leurs pensées et tous leurs actes, les note et les rapporte à Dieu » [146].

---

(142) Ibid. ; voir également *epp.* II, 7 et 22 ; III, 30.

(143) « Sic igitur vos habete ad inutiles cogitationes et voluntates, ut, tot nisu intendendo ad utiles, mens vestra dedignetur eas saltem recordari vel aspicere » (*ep.* III, 133) ; tout le passage est à lire.

(144) Voir lettre I, 2 ; S. Anselme, ailleurs encore, renvoie ses correspondants à l'Ecriture sainte comme à la meilleure source de la doctrine ascétique (ainsi *epp.* I, 11 ; II, 22 ; III, 89).

(145) Ainsi, dans la lettre IV, 111, déjà citée, S. Anselme recommande au moine Hugues : « Monachicum propositum super omnia dilige ; quod tunc bene custodire poteris, si numquam culpam tuam aut celare aut defendere volueris... Cor tuum semper pateat abbati tuo et, ubicumque sis, non solum corpus sed etiam cogitationes tuas in conspectu eius esse existima » ; cf. *ep.* III, 118. S. Benoît, on le sait, insiste dans sa Règle, à plusieurs reprises, sur l'utilité de cette accusation des fautes secrètes (*Reg.* 4, 58-60 ; 7, 134-147, 5e degré d'humilité ; 46, 10-14).

(146) *Ep.* IV, 128 ; cf. *ep.* IV, 110. C'est encore une pensée chère à S. Benoît ; il l'exprime *Reg.* 7, 82-84. Il est intéressant de noter que, pour S. Benoît, nos actes extérieurs seuls sont soumis au contrôle des anges ; S. Thomas d'Aquin refusera également à ceux-ci la connaissance naturelle d'actes purement intérieurs d'intelligence et de volonté posés par des hommes.

Saint Anselme ne parle pas de vie mystique dans ses lettres, mais tous ses conseils de ferveur dans la fidélité y acheminent et le dernier mot de la perfection se trouve bien, pour lui, dans cette union d'amour avec Dieu dont il vivait et dont ses méditations, comme plusieurs de ses lettres, portent si manifestement le reflet : « aime Dieu et sers-le assidûment (sollicite) », écrit-il au moine Guy [147] ; et lorsqu'il propose à Hugues, le reclus, un certain nombre de conseils spirituels pour les âmes désireuses de bien servir Dieu, il lui écrit : pour obtenir accès au royaume de Dieu, la seule condition requise, c'est d'aimer : « ama et habe » [148].

DEVOIRS DES SUPÉRIEURS.

Quand il s'adresse à de simples moines, saint Anselme n'a qu'à rappeler les grands principes de la vie religieuse, en insistant particulièrement sur telle ou telle vertu selon les besoins de ses correspondants ; écrit-il à des supérieurs, il doit leur tracer une ligne de conduite plus particulière, adaptée à leurs obligations.

Saint Anselme a été consulté, à diverses reprises, par des moines qui se voyaient nommer abbés et redoutaient d'accepter cette charge ; que leur répondait-il ? Ses conseils sont toujours les mêmes en substance et peuvent se ramener à ceci : d'abord, se soumettre d'avance à la volonté de Dieu et accepter tout ce qu'elle imposera ; ensuite, faire ce que l'on peut pour écarter le fardeau proposé, « avec une intention droite et des procédés inspirés par l'humilité, en évitant seulement le péché » ; enfin, si l'on échoue dans ces tentatives, subir la charge et la porter de son mieux. Ces conseils, que nous lisons dans la lettre I, 52 adressée à

(147) *Ep.* IV, 72.
(148) *Ep.* II, 22.

Foulque [149], seront renvoyés par Foulque à saint Anselme, appelé lui-même à l'abbatiat [150], et l'abbé du Bec devra, de nouveau, les mettre en pratique lors de son élévation au siège primatial de Cantorbéry [151].

Mais, objectera tel de ses correspondants, puis-je légitimement sacrifier ma vie contemplative pour me livrer aux embarras d'un gouvernement abbatial ? Et saint Anselme de répondre : « j'estime que vous y avez l'avantage pour vous-même de conserver dans votre âme le repos de la contemplation par amour et d'exercer dans votre activité la charité fraternelle par obéissance ; c'est mieux que de vouloir choisir la contemplation seule, en méprisant les prières et les besoins d'autrui » [152]. Par obéissance et par charité un moine peut donc accepter d'être élevé à l'abbatiat. C'est cette même obéissance et ce même dévouement à ses frères qui empêcheront un supérieur de se décharger de ses fonctions, alors même qu'il se sent inférieur à sa tâche. Saint Anselme rappelle à ses frères du Bec ce lien qui le rattachait à eux lorsqu'il était leur abbé, après qu'il s'était engagé à les servir « au nom du Seigneur » : « apprenez donc, leur écrit-il, ce que je vous ai donné alors : je m'engageais à ne pas pouvoir me soustraire, de mon propre gré, à votre service et à ne pas chercher à m'y soustraire, mais j'exceptais le cas où les circonstances et l'obéissance m'y obligeraient, car, selon Dieu, je leur étais soumis avant même de m'être engagé » [153] ; il ne manque pas une occasion de redire la même chose à ses correspondants.

(149) Comparer la lettre III, 139. Mabillon (*Annales*, V, p. 114) pense que cet abbé Foulque pourrait être l'abbé de Saint-Pierre-sur-Dives (1078-1092).

(150) Lettre VI éditée par D. Wilmart dans *Rev. bénéd.*, 43, 1931, p. 48.

(151) Voir les lettres III, 1, 4, 7, 10 et 11, les plus belles et les plus humaines qui soient sorties de la plume du saint.

(152) Lettre III, 106, à Gonthier, chanoine de Saint-Quentin de Beauvais (voir note 7).

(153) *Ep.* III, 7.

Que l'abbé Gautier reprenne donc ses fonctions d'abbé, qu'il a abandonnées au grave détriment de ses moines [154] ; que Lanfrid, abbé de Saint-Wulmer, ne quitte pas son poste, même s'il se croit incapable de le bien tenir [155] ! Il faut relire cette seconde lettre, encourageante et consolante, où saint Anselme rappelle que Dieu ne regarde pas tant les résultats obtenus, que l'effort dépensé et la souffrance résultant de l'échec ; au reste, dit-il, « si votre présence avait pour seul avantage d'empêcher que le mal triomphe et s'exerce librement sans contrainte aucune, vous ne pourriez vous plaindre de vivre inutilement là où vous êtes ». Ce sont des conseils analogues que recevra d'Anselme l'abbesse de Caen, Mathilde, âgée, souffrante, craignant de n'être plus capable de bien diriger sa communauté : qu'elle cherche à obtenir du duc de Normandie, de l'archevêque de Rouen, de son propre évêque, de ses moniales enfin, l'autorisation de résigner sa charge ; si elle n'y réussit pas, qu'elle se fasse aider par celles de ses sœurs qui lui sembleront les plus aptes [156].

---

(154) *Ep.* I, 53. Mabillon (*Annales*, V, p. 55) reconnaît dans le destinataire de cette lettre S. Gautier, abbé de Saint-Martin de Pontoise (vers 1065-1095 ou 1099), qui, à deux reprises, quitta son couvent pour fuir la charge abbatiale.

(155) *Ep.* III, 31. S. Anselme s'était déjà intéressé à l'abbé de Saint-Wulmer, ancien moine du Bec ; la lettre II, 49 qu'Anselme avait adressée à l'évêque de Thérouanne, Gérard Ier (1083-1099 ?), lui demandait de relever Lanfrid de ses fonctions, l'insubordination des moines de Saint-Wulmer rendant impossible à celui-ci l'accomplissement de ses devoirs de supérieur. La requête de S. Anselme dut être repoussée ; aussi, lorsqu'il écrit, plusieurs années plus tard, à Lanfrid, ne fait-il pas allusion à cette lettre ; il déclare même à l'abbé de Saint-Wulmer qu'il ne juge pas prudent de faire personnellement une démarche auprès de l'évêque de Thérouanne, mais il ne défend pas à l'intéressé de se faire décharger s'il le peut. La lettre 113 du pape Pascal II (*P. L.* 163, 127), écrite le 25 avril 1104, fait allusion à de nouvelles difficultés de Lanfrid ; la situation du monastère s'améliorera finalement, grâce à son rattachement à l'ordre de Cluny, par décision du même pape (*P. L.* 163, 226) datée du 4 août 1107 ; sur tout ceci voir *Gallia christiana*, X, p. 1595.

(156) *Ep.* III, 84.

Quelle est, pour saint Anselme, la tâche essentielle d'un supérieur ? C'est, sans aucun doute, de veiller au salut des âmes de ses subordonnés, et tout le reste est secondaire à ses yeux. Il retrouve bien ici la pensée de saint Benoît sur l'abbé : « semper cogitet quia animas suscepit regendas » [157]. Citons à ce propos ce que saint Anselme écrit à ses frères du Bec dans sa lettre d'adieu : « Je ne les ai aimés que pour ceci : qu'ils aiment Dieu et leurs propres âmes », ou encore : « Dieu le sait bien, je vous ai aimés pour Lui et pour vous-mêmes. et je me suis aimé moi-même pour vous, bien plutôt que je ne vous ai aimés pour moi, ou que je ne me suis attaché à une prélature, à un pouvoir, à un domaine de cette terre, possédés par moi à cause de vous » [158]. C'est la même doctrine que l'abbé du Bec exprime lorsque, dans une lettre de félicitations à son moine Gilbert Crispin, devenu abbé de Westminster, il lui dit : « Dieu t'a établi père et docteur et pasteur d'âmes », et encore : « Le Dieu tout-puissant t'a constitué le gardien de tes frères » [159].

---

(157) *Reg.* 2, 100.

(158) *Ep.* III, 7. Dans cette même lettre, S. Anselme précise que l'abbé gouverne son monastère « sive ad animarum gubernationem, sive ad corporalem sustentationem ».

(159) *Ep.* II, 16 ; S. Anselme avait écrit, peu auparavant, à l'archevêque Lanfranc pour lui déconseiller de désigner Gilbert comme abbé de Westminster ; il invoquait le bien de ce moine et l'avantage qu'aurait le Bec à le conserver. Lanfranc ne tint pas compte de ces respectueuses observations d'Anselme, et l'événement prouva qu'il fit bien. Sur ce devoir fondamental de l'abbé, lire la belle lettre I, 71, à Paul de Caen, promu à l'abbatiat de St. Albans ; S. Anselme stigmatise, dans cette lettre, les procédés plus ou moins honnêtes de certains abbés, habiles en affaires mais peu soucieux du bien spirituel de leurs moines. Il faut citer également ce conseil adressé à Guillaume de Montfort : « Ita de animabus fratrum sub tuo regimine consistentium sollicitus existas, quatenus callidi hostis insidiæ nulla eis arte, protegente Deo, nocere valeant, sed sollicitudinis tuæ custodia vallata boni pastoris tutamina se invenisse gaudeant » (*ep.* III, 16) ; S. Benoît représente déjà l'abbé sous les traits d'un pasteur (*Reg.* 2, 15-28 et 27, 3-27).

Ce soin des âmes exige que le supérieur se dévoue à leur service, et d'un dévouement qui aille jusqu'au sacrifice de son propre repos. Dans sa lettre d'investiture, pour ainsi dire, adressée à l'abbé Guillaume de Montfort, son successeur au Bec, saint Anselme écrit : « au nom du Seigneur, par la sainte obéissance, je t'ordonne de recevoir humblement cette charge [de l'abbatiat], te confiant en l'aide de Dieu, préférant l'avantage de tes frères à ta propre tranquillité » [160]. Du temps où il était prieur au Bec, il ne parlait pas autrement au prieur de Lanfranc, Raoul ; ce moine se plaignait du dérangement que lui causait le soin de ses frères, obstacle à son attrait pour l'étude et la prière, et saint Anselme lui répondait : « Interim hilariter quod agis age, quod operaris operare,...in quo enim tu retraheris, alius attrahitur ; in quo tu curvaris, alius erigitur ; in quo tu gravaris, alius portatur » [161].

Et comment entraîner les âmes à la pratique du bien ? Par de bons conseils ? Oui, mais plus encore par de bons exemples. Il faut citer ici la lettre I, 71, adressée à Paul de Caen, abbé de Saint-Albans, moine normand préposé à des religieux anglo-saxons dont il ignorait la langue : « Ce que vous ne pouvez leur dire par vos paroles, lui écrit saint Anselme, vous pouvez le leur montrer par votre vie, car le bien s'enseigne plus efficacement par des exemples que par des mots ». Un autre moyen, du reste, de gagner les âmes, c'est de les gouverner sagement : « Efforcez-vous plutôt d'être aimé de tous pour votre bonté et votre indulgence, que d'être craint pour un excès d'austérité ou une justice sans pardon », écrit encore saint Anselme à l'abbé Paul [162], et, plus tard, à Guillaume de Montfort : « Veille à te montrer pondéré dans tous tes actes, de sorte que ni

(160) *Ep.* III, 8.
(161) *Ep.*. I, 11.
(162) Même lettre I, 71.

ton indulgence n'exclue la justice, ni ta justice l'indulgence » [163].

C'est donc l'indulgence qui doit dominer dans le gouvernement des âmes exercé par l'abbé ; ici encore l'esprit de saint Benoît se retrouve dans les conseils de son disciple du XIe siècle [164]. Cette miséricordieuse bonté doit s'exercer surtout à l'égard des âmes faibles, qui sont tombées, qui ont besoin d'être encouragées et soutenues pour revenir dans le droit chemin et éviter de nouvelles chutes. Citons la lettre I, 58, dans laquelle saint Anselme recommande à son frère et ami Henri le jeune moine Osberne, converti et pénitent : que le prieur de Christ-Church l'accueille avec miséricorde, car jamais la bonté n'est plus indispensable que dans le cas d'une conversion récente ; les premiers efforts doivent être, en effet, comme entourés d'une chaude atmosphère de sympathie, au lieu qu'une excessive sévérité les arrêterait dans leur croissance et les briserait ; et saint Anselme conclut par cette formule qui est une règle d'or pour le gouvernement des âmes : « Nul ne doit être poussé de force dans le sentier du bien, sinon celui qui ne peut y être attiré ». Qu'on relise également la lettre II, 48, à l'abbé Gautier, où saint Anselme intercède en faveur de Robert de Brioude : l'indulgence et la bonté dont on a usé envers ce seigneur, converti sur le tard à la vie parfaite, ont déjà produit en son âme les meilleurs résultats ; Robert supplie lui-même qu'on veuille bien continuer à l'aider, « non pas en étant complice de ses vices, mais en montrant de la condescendance pour sa faiblesse de malade, en sorte qu'il s'en guérisse peu à peu ». Enfin, voici les conseils que l'archevêque exilé donnait à son sous-prieur de Christ-Church, le moine Antoine, dont la sévérité excessive avait eu quelques effets regrettables : saint Anselme le félicite pour son

(163) *Ep.* III, 16.
(164) Cf. *Reg.* 64, 26-37.

« bon zèle », pour son amour de la régularité, pour son soin à faire observer la règle, mais il le met en garde contre une tendance aux soupçons non fondés, et il cherche à le modérer[165]. Le supérieur doit, en effet, s'adapter aux besoins spirituels de ses subordonnés, entraîner au bien, non décourager : « Prælati subditos studiosos benignitate sustineant, tepidos exhortatione accendant ; si qui sunt pervicaces, disciplina coerceant » [166] ; ces conseils d'Anselme aux supérieurs du Bec sont comme le résumé des enseignements de saint Benoît au 2e chapitre de sa Règle[167].

Il serait intéressant de voir comment saint Anselme a réalisé lui-même cet idéal de l'abbé bénédictin, tout dévoué aux âmes qui lui sont confiées, soucieux par-dessus tout de les conduire à leur bien surnaturel ; il ne mentait assurément pas, lorsqu'il écrivait de ses moines du Bec : « Je n'ai rien aimé et je n'aime encore rien plus purement qu'eux en ce monde » [168]. D'une manière plus générale, il faudrait, pour être complet, montrer comment Anselme a illustré la Règle bénédictine, non seulement par les enseignements contenus dans ses lettres, mais par l'exemple qu'il nous donne à travers elles, par l'esprit, si pleinement monastique, de compassion, d'amour fraternel, de zèle pour le service de Dieu, qui y transparaît constamment. Ces remarques, cependant, appartiennent plutôt à une étude sur la figure du saint[169], et nous avons préféré limiter notre examen à sa doctrine de directeur d'âmes. Du reste, le simple exposé de cette doctrine fait sentir assez la richesse de l'âme qui l'a conçue et prêchée. Saint Anselme mérite vraiment cet éloge flatteur que lui décernait un contempo-

(165) *Ep.* III, 91.

(166) *Ep.* III, 26.

(167) *Reg.* 2, 63-84.

(168) *Ep.* III, 9.

(169) Voir la rapide mais attirante esquisse de D. J. de Monléon : *S. Anselme*, dans *La vie spirituelle*, 19, 1928, p 314-322.

rain : « Nous n'avons connu, de nos jours, aucun autre moine qui ait si ardemment aimé la vocation monastique, ni qui ait su aussi pleinement, aussi aimablement, aussi sagement, la faire connaître aux autres »[170].

*
* *

Quelle impression d'ensemble résulte de notre examen ? Elle peut se résumer d'un mot : de saint Benoît à saint Anselme, il y a développement doctrinal, certes, mais développement homogène, croissance comme celle d'un arbre qui étend sa ramure, et non pas transformation, spécialisation excessive ou déviation. Des problèmes nouveaux se sont présentés que saint Benoît ne connaissait pas ; le moine du XIe siècle les a résolus en s'inspirant des principes émis par son père du VIe. La doctrine spirituelle s'est enrichie et s'est précisée au cours des âges, elle est devenue plus personnelle, plus affective ; l'abbé du Bec, l'archevêque de Cantorbéry, accueille ces tendances nouvelles, les fait siennes, mais il sait les intégrer dans le cadre de vie religieuse que lui fournit la Règle. Ce sont comme des affluents nouveaux qui peu à peu viennent grossir le fleuve de la tradition monastique et se perdent bientôt dans ses eaux, en sorte qu'il reste toujours lui-même.

Saint Anselme et les grands moines de son temps : les abbés de Cluny, Ambroise Autpert, saint Guillaume de Dijon, Jean de Fécamp, d'autres encore, nous font saisir combien la Règle bénédictine comprise en profondeur, fidèlement, amoureusement vécue, recèle de richesses spirituelles, comment aussi elle permet à ceux qui se soumettent à elle en vrais fils d'être de leur temps et de trouver, où que la Providence les place, la route droite qui mène à Dieu.

(170) *De libertate Beccensis monasterii,* dans les *Annales* de MABILLON, V, p. 602.

IX

L'ÉCRIT SPIRITUEL DU MOINE MARTINIEN

par dom H. Roux, moine de Clervaux

L'ÉCRIT SPIRITUEL DU MOINE MARTINIEN

MABILLON découvrit au monastère de Rebais un manuscrit contenant l'œuvre d'un moine appelé Martinien. Il en donna une analyse très brève, suivie de l'édition du prologue du livre premier [1]. Depuis, le manuscrit était considéré comme perdu [2]. Retrouvé dans le fonds latin de la B.N. de Paris [3], ce texte constitue un témoin curieux de la spiritualité bénédictine au moyen âge.

A quelle époque a vécu son auteur ? En quel endroit ? A qui a-t-il destiné son écrit ? Ce sont là autant de questions auxquelles on ne peut guère apporter de réponses précises. Malgré la connaissance qu'il avait du passé monastique, Mabillon lui-même se borna à émettre des conjectures de caractère très général et, il faut l'avouer, fragiles. Il situait le personnage au début du xe siècle, attribuant à

---

(1) *Annales O.S.B.*, Lucques, 1739, III, pp. 301 et 645 ; la notice de Mabillon a été reproduite par MIGNE, *P. L.*, 131, 23-28.

(2) Aussi les bibliographes ne parlent-ils de Martinien que d'après Mabillon, par ex. D. CELLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1862, t. XII, p. 747, et D. RIVET dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, pp. 95-97.

(3) Sous la cote 13345, fol. 33-52.

cette époque l'écriture du manuscrit. Mais Léopold Delisle, également bon juge en la matière, l'a datée du XII[e] siècle [4]. C'est ce qui paraît se rapprocher le plus de la vérité : un examen paléographique attentif révèle une graphie qui remonte, sans doute, à la fin du XI[e] siècle. Il est vrai que l'ouvrage peut être plus ancien que la copie que nous en possédons.

Sa provenance n'est pas mieux connue que son âge. Découvert à Rebais, au diocèse de Meaux, le manuscrit contien, de fait, quelques copies tardives de chartes mérovingiennes relatives à cette abbaye [5]. Est-ce là qu'a été composé l'opuscule qu'il contient ? Rien ne permet de l'affirmer. Martinien nous dit seulement que, peu de temps après son arrivée au cloître, il fut envoyé dans un monastère « antique, opulent et peuplé » pour y restaurer la discipline. Mabillon inclinait à croire qu'il s'agit là de Marmoutiers : simple hypothèse que rien n'exclut ni ne renforce [6]. Il n'y a d'ailleurs dans la liste des abbés de Rebais entre le IX[e] siècle et la fin du XII[e] aucun nom commençant par l'initiale que porte le destinataire auquel s'adresse Martinien [7].

Concluons donc que ce dernier, s'il n'est pas anonyme, reste pour nous un religieux obscur, au moins quant aux évènements qui ont marqué son existence. Du moins sa vie intérieure nous est-elle mieux connue : c'est elle qui nous intéressera. Elle dépend du milieu où elle s'est exprimée : elle nous éclairera sur lui.

---

(4) *Inventaire des manuscrits de Saint-Germain des Prés,* Paris, 1868, p. 97.

(5) Le codex est d'ailleurs un recueil factice de cahiers provenant de plusieurs manuscrits d'origines diverses. La copie des chartes relatives à Rebais date du XIII[e] siècle.

(6) Le nom de Martinien ne figure ni dans l'*Histoire de Marmoutiers* de MARTÈNE, Tours, 1875, 2 vol., ni dans celle de D. RABORY, Paris, 1910.

(7) D'après V. LEBLOND, *Une liste des abbés de Rebais en Brie,* dans *Revue de Champagne et de Brie,* 16, 1891, p. 60-68.

L'écrit de Martinien est difficile à caractériser d'un mot : il n'entre pas dans un genre littéraire nettement déterminé ; mais chacune de ses parties porte un titre qui en indique le ton et le contenu [8]. Martinien « exhorte », il « prie », il se « plaint », il « s'accuse » ; il « confesse » ses fautes et « s'excuse » d'en parler ; il essaie de « persuader » ses frères, les « réprimande » même. Tantôt les titres sont développés, tantôt le seul mot d' « exercice » [9], traditionnel dans la spiritualité du monachisme au moyen âge, désigne sa méditation : car c'est bien de cela qu'il s'agit ; ce dernier mot est peut-être celui qui traduirait le mieux ce que nous transmet Martinien. La complexité de son œuvre, la variété de ses formes, en effet, ne sont que le reflet d'expériences intimes — successives et diverses — auxquelles il nous fait assister. A partir d'un minutieux examen de conscience, par la voie de conseils extrêmement pressants, il conduit son lecteur — suivant le chemin qu'il a lui même parcouru — jusqu'à la prière : que celle-ci revête la forme de longs épanchements ou qu'elle se réduise à une brève invocation, elle est toujours ardente. Elle est occasionnée par un conflit intérieur dont Martinien nous livre le secret : chargé de réformer un vaste monastère, il y rencontre de l'opposition ; il nous fait part de ses réflexions.

Son œuvre a donc été « vécue», pour ainsi dire, avant que d'être écrite ; à la manière d'un « journal spirituel », d'un carnet de « notes intimes », elle fixe des états de conscience qui ont été réellement éprouvés. Elle rassemble les impressions qu'ont suscitées dans l'esprit de l'auteur, soit la lecture spirituelle, soit le contraste qu'il y a entre l'idéal entrevu et la façon dont on le réalise. Martinien scrute avec acuité toutes les virtualités de l'âme monastique pour le

---

(8) Les deux titres les plus fréquents sont ceux d'*exhortatio* et d'*exercitatio*.

(9) On le trouve, par exemple, chez Smaragde, Pierre de Celle, Jean de Fécamp, Pierre le Vénérable.

bien comme pour le mal. Il consigne les sentiments qu'il a dans ses moments de ferveur, afin de soutenir sa propre vie spirituelle — et même celle des autres — au milieu des difficultés de la vie en commun. Par là son œuvre se rapproche des livrets de prières d'un Jean de Fécamp [10] ou de ces « méditations par écrit » dont on connaît d'autres exemples [11]. Elle est le fruit d'une expérience personnelle : c'est à ce prix, et à cause même de l'accent de sincérité qui la marque profondément, qu'elle peut servir à édifier ceux qui se trouvent aux prises avec les mêmes épreuves qui l'ont faite exister.

L'écrit de Martinien n'est pas une œuvre de logique. On n'y découvre aucun plan rigoureux : on y assiste au déroulement sinueux d'une pensée qui ne craint ni les reprises ni les redites. Il est donc nécessaire d'en esquisser l'analyse, avant d'en éditer des extraits.

L'œuvre comprend deux livres précédés chacun d'un prologue. Le livre premier [12] débute par le récit de l'opposi-

---

(10) Lequel déclare expressément écrire en vue de ranimer sa vie spirituelle dans ses moments de tiédeur : « Huic defloratiunculæ... operam dedi, ut breve et manuale verbum Dei mecum semper haberem, ex cuius lectionis igne, quoties tepefior, in tuum reaccendar amorem ». *Confessio theologica*, III, 1273, éd. J. LECLERCQ-J.P. BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au* XIe *siècle*, Paris, 1946. p. 182 ; dans le même sens, la lettre d'envoi d'un livret de prière à une moniale, éd. citée, p. 207.

(11) Telles les *Méditations d'un moine du* XIIe *siècle*, éd. J. LECLERCQ, dans *Revue Mabillon*, t. 35, 1944-1945, p. 1 sq.

(12) En voici les *capitula* : « Liber primus 1 (sans titre). — 2 Contra fratres qui diligunt nimis pretiosa vestimenta. — 3 Hic exclamat quod causas monachi coniugimus cum rebus seculi. — 4 Hic contra illos loquitur qui secularem doctrinam in monasterio afferunt. — 5 Exclamatio quia non sumus apud Deum hoc quod videmur in oculis hominum. — 6 Contra eos qui antequam sint perfecti discipuli ambiunt esse magistri et ante se præferunt quam vocentur. — 7 Item de ambitione et iactantia perversorum monachorum. — 8 Planctus prope ruinam monachilis ordinis per superbiam factam et exhortatio. — 9 Suasio et qualiter inter se monachi caritative corripiant seipsos. — 10 Item de caritativa correptione. Explicit liber primus. »

tion que Martinien rencontre dans son monastère (I. 1). Notre moine blâme les frères qui aiment les habits précieux, il leur rappelle sur ce point les recommandations de la règle bénédictine [13] (2). Il « s'indigne » de voir des moines « reprendre » de nouveau le siècle après l'avoir quitté (3). Il s'élève contre ceux qui apportent dans le monastère les pensées du monde (4). Il continue de « s'indigner » devant l'hypocrisie de ceux qui extérieurement portent l'habit religieux mais qui, intérieurement, sont la proie de leurs vices (5). Le mauvais moine, en aimant à nouveau le siècle, méprise l'enseignement de saint Benoît et des saints docteurs. Martinien le compare à un avorton qui inspire l'horreur (6). Il met à nu l'ambition secrète qu'il a des honneurs et fustige tous ses travers (7). Après quoi il déplore que l'ordre soit déchu à ce point ; dans une courte prière, il appelle Dieu à son aide (8). Enfin, s'appuyant sur des textes de l'Ecriture sainte, il exhorte les moines à pratiquer les uns envers les autres la correction fraternelle (9).

Au second livre [14], après un bref prologue, Martinien

---

(13) Il cite le ch. 55, éd. BUTLER, Fribourg-en-Brisgau, 1935, p. 102.

(14) En voici les *capitula* : II « Incipit liber (secundus) a Ego igitur... — 1 De eo quod sub specie religionis male soleat decipi monachus. — 2 Quibus exemplis muniendus est monachus ne facile ab inimico decipiatur. — 3 Item in eadem re exhortatio de davidicis exemplis. — 4 Hic in sequentibus collige quia in nullo loco tam facile potens precepta divina sicut in monasterio observare. — 5 De compassione fraterna. — 6 De comprobatione perfectorum monachorum. — 7 De monachis retrogradis. — 8 De bono consilio per veridica exempla accepto et de eo quod valde metuendum sit monacho quando anteponitur ne fiat ei temporalis exaltatio eterna ruina. — 9 De demone nocturno qui primum hominem per visionem nocturnam decipere elaborat ut deinceps facilius vigilantem illudat. — 10 Exercitatio illusorum contra illusorem et consolatio contra desperationem lapsorum. — 11 Confessio simul et excusatio contra obtrectatores fallaces. — 12 Excusatio simul et accusatio ad saniores fratres ostensa. — 13 Quid verus monachus intra se dicat. — 14 Item quomodo se exerceat monachus dominicis exemplis. — 15 Monachi speculum sit Christus. — 16 Sequitur quia non omnia vana quæ repperiuntur in nobis retinentur ab hoc libello. — 17 Sic de se

rappelle d'abord pourquoi il s'est fait moine (II, a). Mais le démon lui représente que désormais il ne pourra ni se rendre à Jérusalem [15] ni se retirer au désert [16] (1). Pour répondre à cette suggestion, Martinien fait un choix de paroles du Christ (2) et de versets des psaumes (3). Puis il affirme que le monastère est l'endroit le plus favorable à l'observance des préceptes évangéliques [17] (4). Les frères, en effet, nous y aident (5), et en les supportant on imite le Christ (6). On se lasse, il est vrai, facilement de cette vie ; on est alors tenté de chercher le Christ au désert ; mais ne serait-ce pas là une trahison ? (7). Quant à lui, Martinien préfère l'obéissance et la patience telles qu'on les pratique

---

loquitur ad alios quomodo sunt educati. — 18 Amodo hic parum solito acrius locuturus est eo quod deteriori exemplo aliorum monasteriorum se gestiant munire perversi monachi contra rectitudinem. — 19 Quod non debet silentium frangi in ecclesia nec in dormitorio nec in refectorio nec in coquina ullo tempore nisi forte necessitas incubuerit alicuius operis sed neque infra claustrum horis incompetentibus. — 20 Exortatiuncula contra vitium superbiæ. — 21 Superbiam hyronice hic alloquitur. — 22 Hic excusationem facit. — 23 Exhortatio de metu mortis. — 24 Item excusatio et accusatio. — 25 Reprehensio presenti libelli auctoris ad semet scripta. — 26 De eo ut pertimescat quis dici sanctum antequam sit. — 27 De deceptione per prosperitatem mundanam et exaltatione per monachilem habitum factam. — 28 Item de periculo istius supra dictæ sententiolæ. — 29 De lubrico intuitu. — 30 Exhortatio legentis et exhortatio ad aliquem ab inimico impugnatum. — 31 Oratio. — 32 Item exercitatio contra hostem animæ. — 33 Item exercitatio de agone martyrum sanctorum assumpta. — 34 Item exercitatio de agone martyrum sumpta. — 35 Item exercitatio de humilitate. — 36 Oratio. — 37 Item exercitatio pro vitio securitatis.

(15) On sait combien la dévotion aux lieux-saints inclinait les laïques, les prélats et même les moines à s'y rendre en pèlerinage. Quelques exemples d'abbés pèlerins, pour la première moitié du XIe siècle, sont donnés par dom H. DAUPHIN, *Le Bienheureux Richard, Abbé de Saint-Vanne de Verdun* († 1046), Louvain-Paris, 1946, pp. 278-280.

(16) On sait aussi combien la tentation érémitique était forte dans le monachisme ; dom G. MORIN a parlé d'une « crise du cénobitisme aux XIe-XIIe siècles, *Revue bénédictine,* 40, 1928, p. 99.

(17) « Ea quæ proferunt de divinis sententiis, doctores sancti quamplurimi », I, 6

dans le cloître. Là, il pourra se voir imposer une charge et des responsabilités, mais il est sûr que Dieu l'aidera à les porter (8). Le « démon de la nuit » agit comme un voleur, il essaie d'entraîner le moine en enfer avec lui ; mais le Christ est là toujours prêt à couronner ceux qui remportent la victoire (9), et sa présence est rassurante. Si dans la tentation on invoque le Christ, on le trouvera en soi, et le danger « se dissipera comme de la fumée » (10). Exercer une charge, c'est encourir les blâmes de certains frères ; mais se voir accuser de l'avoir obtenue par la fraude ou par des cadeaux, quand ce n'est pas le cas, est révoltant pour une conscience droite : on supporte plus aisément d'être accusé de vices que l'on possède réellement (11).

Le moine doit s'efforcer de déraciner en lui tous les vices, pour se préparer à paraître devant le Christ-Roi (12). Le Seigneur est son seul partage, et pour lui il a tout quitté (13). Le Christ est le miroir du moine (14). Il est aussi la source de toute bonté. Sans se lasser le moine doit donc le contempler ; par là il acquerra toutes les vertus et il aura part à son règne (15). Sans doute, le moine éprouve-t-il en soi bien des misères (16). La vie du cloître est néanmoins une vie angélique ; grâce à elle nous devenons semblables à des enfants (17). Cet état, si parfait qu'il soit, n'est pas exclusif de chutes, et l'on risque toujours d'y perdre de vue l'idéal : aussi, quand on y prêche l'observance de la règle, on s'expose au danger de passer pour un « imposteur » ; mais en réalité, n'est-ce pas le mauvais moine qui est indigne de sa vocation ? (18).

A l'oratoire, au réfectoire et dans le cloître, on est tenu de garder le silence, faute de quoi on doit faire satisfaction (19). Le moine doit imiter l'humilité du Christ et non l'orgueil des gens du siècle (20). Persuadé que tous les vices découlent de l'orgueil, Martinien l'interpelle avec ironie ; il décèle sa présence dans toutes les actions mauvaises et jusque dans les pratiques les plus saintes (21). Est-ce de la présomption que de reprendre ainsi ses frères alors qu'on est

soi-même loin d'être un saint ? Non : ce qui pousse Martinien à écrire, c'est à la fois son amour pour ses frères et le désir qu'il a de s'amender avant sa mort (22). Puisqu'il est encore temps, corrigeons-nous de nos défauts : la mort, dont nous ignorons le moment, nous en enlèvera le pouvoir (23). Martinien sollicite le pardon de ses frères pour leur avoir parlé de leurs défauts, alors que lui-même en est plein (24). Réprimander les autres exigerait qu'on fût un saint (25). Or il est dangereux de vouloir être appelé saint avant de l'être. Le saint moine, chargé de vertus, montera au ciel avec le Christ ; le mauvais moine, rempli de tous les vices, descendra avec le diable en enfer (26). Les grands de ce monde honorent les moines par considération pour la vie monastique ; il faut bien se garder de telles marques d'honneur : elles seront, au jour du jugement, la seule récompense de ceux qui n'auront pas mené une vie irréprochable (28).

Les désirs de la chair terrassent les moines imprudents ; aussi pour ces combats doit-on s'entourer de précautions et garder tous ses sens. La beauté de la chair n'est-elle pas éphémère comme la fleur ? Par contre, la pensée de la mort éteindra en nous ces désirs. Martinien expérimente sa propre faiblesse et dans une longue prière, il invoque le Christ (29). Dans cette lutte de la chair contre l'esprit, celui qui aura remporté la victoire sera couronné, mais celui qui aura été vaincu ne doit pas désespérer de la miséricorde de Dieu. Le désespoir est, en effet, le plus grand crime : Dieu ne veut-il pas la conversion des pêcheurs ?

Connaître et observer sans cesse la volonté de Dieu, c'est déjà le salut. Et si l'on obéit par amour aux seigneurs de la terre, combien plus doit-on le faire pour le Seigneur du ciel. Sans doute, le « serpent lubrique » est partout avec nous, mais le Christ, aussi, est présent : c'est quand la lutte devient acharnée qu'il faut lui adresser des appels suppliants (30). Après une courte prière (31), Martinien poursuit son « exercice » contre l'ennemi de nos âmes. C'est

dans la liberté qu'il voit la source du péché. Pour être vainqueur de Satan, il faut prendre les armes que sont la prière et les bonnes œuvres, car l'homme, créé à l'image de Dieu, devient par le péché semblable aux animaux (32).

Il nous est bon de contempler les combats qu'ont livré les martyrs. Imitons leurs exemples, appuyons-nous sur leurs prières (33). Si le récit de leurs tourments enflamme nos cœurs de désir, chacun d'entre nous doit lutter pour sa part contre les ennemis visibles et invisibles que sont la « chair et le sang » et « les puissances des ténèbres » (34). Le Christ est notre tête et nous sommes ses membres ; si nous accomplissons ses préceptes, nous parviendrons jusqu'à la vie céleste (35). Martinien s'adresse alors au Christ et le supplie de lui donner la grâce d'aimer tous ses préceptes pour obtenir un jour ce qu'il nous a promis (36). Dans un dernier exercice, il se fait plus pressant : il demande à ses frères de secouer leur torpeur ; il leur prêche la persévérance, la prière constante ; il les engage à prendre en main toutes les armes que sont les pratiques de la vie monastique pour le combat qui ne cesse jamais (37). Tel est le plan suivi par Martinien. Il est temps maintenant de caractériser ses sources d'inspiration et les idées qui lui sont chères.

Martinien cherche à appuyer ses conseils sur la sainte Ecriture. On le sent familier surtout avec les Psaumes, l'Evangile, les écrits des Apôtres. Il les cite souvent et judicieusement. Il emprunte aussi des idées aux œuvres des Docteurs; saint Jérôme [18], saint Augustin [19], saint Grégoire le Grand [20], lui fournissent des textes. Il renvoie plusieurs fois à la Règle de saint Benoît [21]. Trois fois, il fait

---

(18) I, 3.
(19) II. 34.
(20) I, 8 ; I. 34.
(21) I, 6 ; II, 18 et voir plus haut note 13.

allusion aux textes liturgiques : réminiscences du grand répons *Libera me* de l'office des défunts [22], de la première antienne des Vêpres de sainte Cécile [23] et d'une antienne de la fête de saint Martin [24]. C'est ainsi que l'on entrevoit l'âme de Martinien enrichie par le contact avec la Bible, la lecture des Pères et la méditation des textes de l'office divin.

Quelle idée se fait Martinien de la vocation et de la vie monastique ? Il en parle souvent. Il a lu dans la Bible que tout homme est pécheur, bien plus qu'il est né dans le péché [25]. Cette faute congénitale est, sans doute, effacée par le baptême. Mais après le baptême les fautes se succèdent, les vices s'enracinent. Que faire alors ? Où se tourner ? « Fuir au monastère » : telle est la solution de Martinien. Devenir moine, c'est recevoir un second baptême. De même que le premier baptême a effacé la faute originelle, de même ce second baptême anéantit jusqu'aux plus grands crimes [26]. Le combat, certes, n'est pas fini : on pourrait même dire qu'il commence. Le diable est là tout près de nous. Partout, il nous poursuit ; partout il nous épie. Le Seigneur est là, lui aussi. Martinien aime à dire qu'il est pour le moine un miroir [27] : à force de le contempler, de l'imiter on devient pleinement « fils adoptif de Dieu ». Comme le Christ, le moine doit être humble et obéissant ; ces deux vertus doivent inspirer toute la vie du moine. Et Martinien, tout pénétré de l'enseignement de la Règle bénédictine, ne cesse d'en proposer la doctrine si riche : par là s'explique l' « ironie », la véhémence avec lesquelles il désigne l'orgueil comme la source de tous les vices [28]. L'idéal est donc pour

(22) Voir plus loin II, 29.
(23) II, 29.
(24) Voir plus loin II, 37.
(25) Cf. *Ps. L*, 7 cité II, *a*.
(26) Voir plus loin II, 1 ; II, 14.
(27) Voir plus loin II, 14.
(28) Voir plus loin II, 21.

le moine, comme pour tout chrétien, d'imiter Jésus-Christ.

Les conditions où l'on réalise le mieux cet idéal commun se trouve dans ce que Martinien désigne plusieurs fois comme l' « ordre monastique » ; celui-ci est donc cher au Christ et d'autant plus qu'il favorise davantage la pratique de l'humilité : dans les multiples observances de la vie quotidienne, chaque religieux peut atteindre aisément le but qu'il se propose. La dignité de l'ordre monastique lui vient, selon Martinien, de son origine apostolique : il en veut pour témoin ce dicton populaire d'après lequel, au jour du jugement le moine sera dans la compagnie des Apôtres ou dans celle du traître Judas [29]. L'état monastique, il est vrai, paraît parfois près de sa ruine. Rien d'étonnant à ce que soit possible une telle déchéance : malgré leur vocation sublime, les moines ne sont-ils pas toujours des hommes [30].

Ils vivent dans le cloître où Dieu réside avec ses anges [31]. Martinien ne craint pas de comparer ce lieu privilégié à l' « utérus » dans lequel on renaît par le second baptème [32]. Vie nouvelle, vie toute angélique, où tout s'oppose aux manières du siècle. Dans le cloître, on s'exerce à toutes les vertus. Sans doute, on y trouve parfois de bien tristes exemples et l'on voudrait alors s'éloigner au désert, y vivre seul pour y chercher le Christ. Mais les Psaumes, les paroles du Christ invitent le moine à rester dans le cloître, où mieux que partout ailleurs il peut observer les préceptes [33] ; avec l'aide de ses frères, il cherchera le Christ, ensemble ils pratiqueront l'obéissance et la patience ; en vain dans le désert, on chercherait le Christ : il habite le cœur des frères

(29) Voir plus loin I, 8.

(30) Voir plus loin I, 8.

(31) Voir plus loin II, 17.

(32) « Qui (Christus) illum regeneraverat in utero claustri ». I, 6.

(33) Voir plus loin II, 2 et II, 3.

vraiment humbles et dans lesquels il continue de souffrir [34].

La principale tentation du moine est, ainsi que le dit Martinien, de « reprendre » le siècle [35] : elle consiste à réintroduire au cloître les manières du monde auxquelles on avait renoncé. Martinien trace du mauvais moine un portrait ironique et cinglant. On commence par rechercher les vêtements seyants et précieux ; l'humble habit monastique est adroitement recoupé et passé à la teinture [36]. Si on rappelle au moine que la Règle ordonne qu'on ne se soucie pas de la couleur et de la qualité des vêtements, il répond que cette réprimande est cruelle [37]. Ambitieux, querelleur, envieux, il regarde avec soin si son frère n'est pas mieux habillé que lui. S'il arrive qu'un jeune religieux reçoive une charge élevée, l'envie, la discorde, le trouble, les murmures s'élèvent aussitôt. La journée se passe toute entière en entretiens très peu spirituels. On n'éprouve aucun goût à la lecture, assis dans le cloître commun [38]. L'un prend place à la porte pour y interroger les hôtes : il écoute les « nouvelles » qu'il s'empresse d'apporter à ses autres confrères. Un autre se vante d'avoir possédé dans le siècle tant de villas, tant de vilains. Un troisième se plaît à conter ses prouesses guerrières; il va jusqu'à montrer ses blessures d'antan [39]. Tel autre, enfin, n'hésite pas à critiquer les actes de son abbé. L'oraison est abandonnée. C'est à peine si l'on obéit lorsque le second coup de la cloche appelle à l'office divin ; encore ne s'y rend-on que pour faire entendre sa voix aux assistants plutôt qu'à Dieu. On pourrait comparer

(34) « Frustra in eremum querit, qui illum (Christum) in monasterio patientem in cordibus humilium fratrum dereliquit ». II, 7.

(35) I, 3.

(36) Voir plus loin I, 5.

(37) I, 2.

(38) Voir plus loin I, 5.

(39) Voir plus loin I, 7.

ce mauvais moine à un frêle avorton : il a trop tôt quitté son cloître.

A l'opposé, le bon moine se prête de tout cœur à cette rééducation du chrétien qu'est la vie monastique [40] : de toute son âme il imite le Christ. Tous les moyens que lui donne l'observance, il les met à profit pour faire épanouir en soi la vie surnaturelle : la *lectio divina* nourrit son âme des textes inspirés, des enseignements des saints Pères ; la liturgie lui propose les exemples des martyrs et des saints. Dans la lutte incessante qu'il doit mener contre Satan, il met son espérance dans la grâce du Christ. La vie conventuelle lui est une aide précieuse pour se corriger de ses propres défauts : avec ses frères, il prie et il se sanctifie ; et tous ensemble, dans l'émulation, ils s'appliquent à mériter de régner un jour dans le ciel [41].

Dans l'âme de tout homme, mais plus encore dans celle du moine, se déroule un drame aux conséquences éternelles ; un dilemne s'impose : faut-il obéir à Satan ou au Seigneur Jésus ? Le démon, qui a présenté la mort à nos premiers parents, essaie à tout instant de nous attirer à lui. Mais le devoir du moine est de s'attacher au Christ [42], qui lui-même a dû subir et surmonter la tentation ; les martyrs eux aussi ont enduré de terribles supplices : la récompense qu'ils ont gagné doit être aussi la nôtre [43].

L'œuvre de Martinien est un écrit de caractère ascétique ; c'est un recueil d' « exercices ». L'auteur vise avant tout à démasquer les vices, à indiquer les moyens de les déraciner ou de les prévenir. La prière est fréquente, mais elle revêt surtout l'aspect d'une demande. N'y a-t-il cependant aucune trace de « prière pure », de contact intime et

(40) Voir plus loin II, 17.

(41) Voir par ex. II, 5.

(42) Voir par ex. II, 30.

(43) Voir plus loin II, 33.

pacifié avec Dieu ? Ce contact nous le pressentons dans l'ardeur communicative qui anime ces textes : ils sont orientés vers le Christ, comme vers l'objet d'une contemplation et d'une adoration aimantes, comme vers le terme de relations ineffables que Martinien nous laisse deviner plus qu'il ne les décrit.

Dom Jean LECLERCQ me signale l'existence d'un autre témoin de l'*œuvre de Martinien* : le manuscrit 39 [2] de la Bibliothèque de Verdun. Il a été écrit au début du XIIe siècle et appartenait à l'abbaye de St-Vanne, où il portait, au XVIIe siècle, la cote 56. La reliure porte ce titre, ajouté au XIXe siècle : « *Lettres d'un moine* ». Le texte ne comporte aucune variante importante. Les titres des *Exercitationes* sont restés vacants.

PROLOGUS

Incipit liber.

[I, 1] Quodam igitur die, dum ex capitulo nimis affectatus rixosis ac tumidis sive secularibus locutionibus fratrum quorundam exissem, occurrit animo ut, dimissis altercationibus illis, causa quietudinis, villas adirem. Quo facto, dum residerem tranquillius, acceptis tabulis et stilo, cepi dictitare isto modo : Ab illis incipit loqui qui illum locutionibus suis tumidis iniuriati sunt. Scio et veraciter scio quia verum est quod mihi obiiciunt fratres mei, obtrectatores mei sed et deceptores sui, quia verbum quod in auribus illorum de divinis lectionibus refero, non dulce, non leniter, sed exasperanter profero, et ego iudico quia sic est sed quare ? quia in *malivolam animam*, id est, in seculari animo *non potest introire divinus sermo* [1] sicut invenitur : *Non recipit stultus verba prudentis nisi ei dixeris quæ versantur in corde eius* [2]. Non de omnibus hoc dico, fratres. Unusquisque enim ex nobis in actibus suis intelligi potest si de ipso scriptum est et qui de se recognoscit, necesse est illi ut festinanter eradat. Obcæcavit enim nequitia cupiditatis oculos aliquorum et quod nolunt facere, nolunt audire. Et ideo, ut credo, furibundus apparet illis vilis vultus meus et ita gravis efficitur sermo divinus a me indignissimo prolatus.

[I, 5] O miseri ! nos monachili habitu induti, videmur monachi et non sumus. Quare non sumus ? quia ambitiosi sumus, quia queruli sumus, quia invidi sumus, quia impatientes sumus, quia veste compositi sumus, quia vestem sanctam et humilem quam sancti patres nobis instituerunt ad humi-

(1) Cf. *Sap.*, I, 4.

(2) *Prov.*, XVIII, 2.

litatem ostendendam, dehonestamus tincturis et forcipibus. Omnis christianus debito humilis est, quanto magis monachus qui flos est de christiano exortus. Quare non avertimus quomodo sanctus Iohannes *laudatur a Domino pro humilitate vestis exiguæ* [3]. Magis enim circumspicimus semper in alterutrum si alius alio vestimentis aptioribus fuerit tectus. Si iunior pro precellenti intelligentia et utilitati ab abbatibus fuerit antepositus, tam scilicet pro necessitatibus corporum et monasterii quam animarum, inde exoritur in nos invidia, lis, discordia, murmuratio, dissensio.

Tota dies consumitur in consiliis malignis. Neglegitur claustrum. Totum in circuitu vallatur monasterium ne inveniantur isti duo et illi duo dum detrahunt innocentes et procuratores suorum et monasterii. Interdum enim auditur vox Domini dicentis : *Venite filii, audite me* [4], et : *Venite ad me qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos* [5] et cetera in sonitu signi primi. Sed vix ad sonitum signi secundi occuritur, omnino neglegitur oratio. Sola tantum vox canora propter astantes magis quam pro Deo emissa auditur. O si videret iste talis monachus qui solo nomine est monachus, non corde, non opere, quam pretiosus et honorabilis in conspectu Dei est verus monachus, totus in puncto converteretur, ita ut omnes fideles in laude Dei acclamarent cum psalmista : *Hæc est mutatio dexteræ Excelsi* [6].

[I, 7] ... Inviti resident claustrum et totum pene tempus consummunt otiis, fabulis, detractionibus, murmurationibus. Iste ad ostium monasterii aliquam personam interrogat, novellas discit, sociis apportat.

Et alius tot se homines ad seculum plenus seculo totque villas tantaque mancipia habuisse se iactitat. Alius vero vidisse se tot bella et interfuisse fatur sed et istam plagam in illud prælium accepisse demonstrat. Alius autem de abbatis actibus detrahere non metuit, de aliis vero prelatis satis vile est.

O tanta agimus, fratres, in monasteriis plura et nequiora ex quibus omnibus ego ipse scriptor inter vos maxime obnoxius teneor...

---

(3) Cf. Mat., XI, 8.
(4) *Ps.* XXXIII, 12.
(5) Mat. XI, 28.
(6) *Ps.* LXXVI, 2.

[I, 8] Heu ! quomodo superbia primitus in monachos introivit ? Qualem auditum invenit ? Quis primitus ei aperuit ? Sed quid mirum ? Monachi homines sunt, nam *in angelis reperit Deus pravitatem* [7]...

Valde dolens de ruina monachilis ordinis ita loquor qui tanto carior Christo quanto humilior et per humilitatem vicinior omnibus ordinibus. Nam ordo monachorum ab ordine apostolorum sumpsit exordium. Unde dicitur in populis quia monachus aut erit in die iudicii cum apostolis aut similis erit Iudæ proditoris...

[II] Incipit prologus libelli secundi.

Iam preterierat nimis prolongatum tempus in quo cogitare cœperam unde inter christicolas adveneram qualis inter illos tunc degebam, ubi post terminum vitæ transvecturus eram, et inveni me etsi *advenam et peregrinum* [8] tamen misericorditer a Deo subventum. Propterea enim optimum mihi fore arbitravi ut ad laudem miserationum inestimabilium conditoris parvitudinem atque fragilitatem meæ originis omnibus legentibus indagatione litterarum panderem quatenus si invenirent in me factum multaque vituperarent plurima in factore cernerent quæ laudarent.

Sed iuxta hoc quod sum valde ignarus litteris, multis prepeditus obstaculis, usque ad tempus non valui. Quapropter desistam alios persequi stilo et ad me illum convertam quia ipsa mea conscientia mihi innotescit me in medio istorum esse at in hoc ledi valde metuo quia tam indoctus vitiosam vitam meam exponere nescivero aut propter nimiam arrogantiam assignatus vitiis noluero, sive propter verecundiam non audeo.

Igitur aggrediar utcumque et vel coopertis vitiis loquar ut qui legerint sciant me peccatorem de peccatoribus processisse, sed quibus vitiis post baptismum maculatus sim nesciant.

Explicit prologus.

[II, 1] Cogitavi enim ita ut supra retuli ab monachatu iterum baptizari et in Christo vivus, seculo mori. Sed quid surgo sic vivus et sic mortuus ? Non tamen mors et propinator mortis moritur, nam, ut reor, omnia sua argumenta super me exquirit ut me ad volutabrum luti redire fecisset vel qualicum-

(7) Iob, IV, 18.

(8) Cf. *Ps.* XXXVIII, 13.

que modo de monasterio exturbaret. Tunc quoque dicebat mihi quasi religiose cogitatio mea : utquid in monasterio, legibus monasticis, tu voluisti irretiri ? Quomodo valebis denuo facere quæ cogitaras, scilicet Ierusalem adire aut in eremo consistere, quippe cum suavius hic vivis quam ad seculum ? Hoc enim dicebam, ut credo, instinctu insidiatoris qui lucide agnoscit gloriosiorem ibi latere coronam, ubi major est pugna.

Sed et ego cognosco conscientiam meam. Nam durum mihi erat audire atque portare tantas et diversas confabulationes, quibus, absque lucro iustitiæ, fatigantur nonnulli monachi in plerisque monasteriis, et non solum seipsos sed et simpliciores, heu !, male conturbant. Unde Dominus : *Qui scandalizaverit unum ex pusillis istis qui me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundo maris* [9].

[II, 2] Talibus, ut supra dixi, conturbationibus ad primum frequenter commotus, suadente inimico, querebam exire de monasterio. Sed postquam animadverti, largiente Deo, quod ait Dominus in evangelio, id est : *Non veni facere voluntatem meam sed eius qui misit me* [10]. Et : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui vos oderunt et orate pro persequentibus et calumniantibus ita ut sitis filii patris vestri qui in celis est* [11]. Et : *Maiorem dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis, et vos amici mei estis si feceritis quæ ego precipio vobis* [12]. Et : *Dico autem vobis amicis meis ne terreamini ab his qui vos persecuntur* [13]. Et : *Nolite timere, pusillus grex* [14]. Et : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, qui non diligit me, sermones meos non servat* [15]. Et : *Beati eritis cum vos oderint homines* usque *gaudete in illa die et exultate quia merces vestra multa est in celo* [16], et multa alia. Statui in corde meo nusquam a monasterio, aliqua occasione seductus, abscedere sed ibidem cum omni obedientia perseverare.

(9) Mat., XVIII, 6.
(10) Ioh., VI, 38.
(11) Mat., V, 44.
(12) Ioh., XV, 13.
(13) Luc, XII, 4.
(14) Luc, XIII, 32.
(15) Ioh., XIV, 23.
(16) Luc, VI, 22-23.

[II, 3] Quis rogo, ista quæ supra retulimus de sancto evangelio, in eremo unquam potuit adimplere ; sibi persecutores homines recordari possunt, non videri ?

Addebam autem de psalmis alia exempla quæ sunt : *Propter verba labiorum tuorum, ego custodivi vias duras*[17]. Et : *Imposuisti homines super capita nostra*[18]. Et inflammatus aliquantulum divino ardore exclamabam : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ? Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo*[19]. *Persequar inimicos meos et comprehendam illos et non convertar donec deficiant*[20]. Ista quoque exempla Christi militem pugnare demonstrant.

[II, 10] Conveniamus fratres in unum et dicamus : *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*[21]. Si unus ceciderit, a ceteris sublevabitur. Si unus in infirmitate corruerit, ceteri cum illo. Ille ægretudine, isti vero cura illius et sollicitudine ; et si obierit, fratres illum sepeliunt officiosissime et studiosius Deum exorant pro animæ illius absolutione.

[II, 10] Semper enim presens est suis bellatoribus Christus et quoties vicerit quis carnem, toties coronabitur ; quoties vero superatus a carne succubuerit, toties delabitur in inimicitias Christi. Unde colligitur firmissime ut in cuius parte deprehensus fuerit quis in finem aut in Christi aut diaboli illius erit. Ideoque si habere desideras caput Christum in celis, abscide a te delectationes carnis. *Regnum celorum*, ait evangelium, *vim patitur et violenti diripiunt illud*[22]. Et tu itaque, nisi vim feceris, carnem tuam domando, celorum regnorum per gustum pomi perditum quo ordine recuperare conaris, audi bonum consilium ut sumas perenne gaudium. Frange cum magna virtute pessimam voluntatem tuam et exquire voluntatem piissimam illius Dei tui qui super capita suorum militum ponit coronam ex lapidibus virtutum rite compertum atque indicibili splendore lucidissimam.

Et ut hoc facilius assequi queas, excussio corde etiam vacuo ab omni nequitia dicito : *Deus in adiutorium meum*

(17) *Ps.*, XVI, 4.
(18) *Ps.*, LXV, 12.
(19) *Ps.*, CXV, 12.
(20) *Ps.*, XVII, 38.
(21) *Ps.*, CXXXII, 1.
(22) Mat., XI, 12.

intende, Domine ad adiuvandum me festina[23]. Sed etiam dicito voce clamosa, dicito cum magno rugitu, cum ingenti suspirio : *Deus qui me plasmasti, miserere mei*[24]. Tunc videbis Iesum in corde tuo venientem cum inestimabili splendore et flagore. Cuius virtute fultus, iam securus exclamabis : *Exsurgat Deus et dissipentur inimici eius et fugiant qui oderunt eum a facie eius. Sicut deficit fumus deficiant et sicut fluit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei et iusti epulentur et exultent in conspectu Dei et delectentur in letitia*[25].

Deinde videbis te quasi in culmine quodam aut munitione constitutum, unde perspicies inimicos tuos prostratos, videlicet, *a latere tuo mille et decem millia a dextris tuis, ad te autem nemo illorum valebit appropinquare*[26].

[II, 14] Qui monachus vult esse verus et se componere ut condecet monacho, speculum iugiter præ oculis habeat Christum. *Qui cum forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*[27] et cetera, ut beatus Paulus insinuat. Beatus autem Petrus hæc dicit : *Fratres, Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius ; qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius ; qui cum malediceretur non male dicebat, cum pateretur, non comminabatur*[28] et cetera. Et beatus Ioannes : *Qui dicit se diligere Deum et mandata eius non custodit, mendax est*[29]. Item ipse : *Qui voluerit amicus esse seculi istius inimicus Dei constituetur*[30]. O si christianus omnis, sine his, perfectus esse non potest, quid cogitat monachus, quid dormitat monachus cui post baptismum, ubi solum originalia peccata relaxantur, iterum post permulta perpetrata scelera, per monachilem vitam renascendi munus conceditur. O monache, aut sis humilis et vive, aut sis superbus et morere.

[II, 15] Sicut pleræque mulieres habent speculum unde se circumspiciunt si apte sunt ornatæ ut pulchriores, non deformes, appareant in oculis virorum suorum, sic monachus

(23) *Ps.*, LXIX, 1.
(24) Cf. *Ps.*, LXXIII, 17.
(25) *Ps.*, LXXVII, 2-3.
(26) Cf. *Ps.*, LXXXX, 7.
(27) *Philip.*, II, 617.
(28) I Petr., II, 21.
(29) I Ioh., II, 4.
(30) Iac., IV, 4.

Christum totius decorositatis speculum, sicut supra diximus, indesinenter habeat.

Est etenim Christus, non solum speculum sed et fons totius bonitatis quem monachus de contemptu huius vanissimi adquisivit. Ipsum ergo teneat, ne in principio mortis cadat, in illo se conformet ut agnoscatur a patre adoptivus filius. Et ut hoc facilius possit fieri tale speculum talemque fontem infatigabiliter inspiciat unde hauriat omne ornamentum monachile decus.

Primo ut sit *mitis et humilis corde* [31]. Secundo sit patiens *sicut ovis ad occisionem ducitur et coram tondente obmutescit* [32]. Tertio ut iram non teneat in corde sed si aliquid ei iniuste acciderit bene gnarus quod ait Dominus, ipse scilicet speculum de quo loquimur : *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* [33] ; veniam petenti ex corde indulgeat et non petenti ad exemplum sui speculi dicat : *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* [34]. Volvat semper illud Iohannis in corde suo : *Qui dicit se in Christo manere, debet sicut Christus ambulavit et ipse ambulare* [35]. Et illud Pauli : *Si compatimur et conglorificabimur* [36].

[II, 17] Ego siquidem, fratres, quisque qualisve sim mox in illo tyrocinio conversionis meæ ut susceptus sum in monasterio, videns aliud nutrimentum et alias confabulationes aliosque cibos atque alia omnia, valde letatus sum intra me dicens : « Veracissime hic est habitatio Dei et angelorum eius ». Denique ostensus est mihi codex continens legem monachilem ex quo didici loqui tacitus, gressus terra imponere curvus, id est, *inclinato capite incedere* [37].

Doceorque totus ad instar infantum scilicet ambulare, stare, sedere, loqui, etiam ad latrinas sedere, in lectulo meo collocare, *rationabilis effeci sicut modo genitus infans* [38]. Tunc ad memoriam mihi venit illud dictum Domini : *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum celorum* [39]. Et illud apostoli : *Malitia estote parvuli* [40].

(31) Cf. Mat., XI, 19.
(32) Is., LIII, 7.
(33) Mat., V, 10.
(34) Luc., XXIII, 34.
(35) I Ioh., II, 6.
(36) Cf. *Rom.*, VIII, 17 et II *Tim.* II, 12.
(37) Cf. *Reg. sancti Ben.*, c. 7.
(38) I Petr., II, 2.
(39) Mat., XVIII, 3.
(40) I *Cor.*, XIV, 20.

[II, 21] O superbia, ut mons magna parvaque ut videri vix valeas. Tu in pretiosis vestibus appares, tu in vilioribus latitas. Tu in locutione nimia ostenderis, tu in perpetuo silentio non dees, tu in *ieiuniis, tu in vigiliis*[41], tu in oratione, tu in lectione te ingeris, tu in incessu deambulas, tu in statu pectus erigis, cervicem pependis et totum ad labendum miserum hominem suppinum facis. Tu in erecto collo resides, tu in submissa cervice te non esse confingis. Tu es et non es, tu semper cupida tu semper avara, tu semper egens, tu semper odiosa, tu semper rixosa, tu semper in omnibus nociva, tu quasi quædam volubilis rota, modo sursum et modo deorsum, quia sursum tuum in imo iacet. Qui te caret, caret diabolum et possidet Deum qui a te semper nos defendat.

[II, 27] Metuendum est nobis, fratres, et nimis cavendum ut decipiamur a prosperitatibus huius vanissimi seculi et a lenociniis infaustorum. Et quia ita est, mihi oportet reputare apud me frequentius unde processi et quare sunt opera mea et quomodo per ordinem monachilem videor exaltatus, non humiliatus.

Episcopi enim et comites atque huius seculi magnates me honorant et reverentur, qui, si me monachum non viderent, deprecati a me respondere non dedignarentur.

[II, 29] ... O Domine Iesu, qui mihi indignissimo concedis omnem humanitatem tuam et viviferam mortem tuam devote et veneranter adorare, *libera me de morte æterna*[42], ne decipiar ab insidiatore per auditum aurium nec per visum oculorum neque per concupiscentiam cordis sed semper tuo invictissimo munimine fultus carnales curas despiciam et precepta tua custodiam sed ad mortificandum in me omnia desideria vitiorum, tuam humilitatem iugiter in mente retineam, scilicet, quomodo prophetatus, quomodo adnuntiatus, quomodo natus, quomodo infantulus in presepio collocatus quia non erat in diversorio locus, quomodo circumcisus, quomodo in templo presentatus et a sene Simeone susceptus, quomodo a Chaldeis requisitus et inventus atque adoratus necnon in mysticis muneribus declaratus, quomodo fugiens in Egyptum, quomodo rediens exinde, quomodo sedens inter doctores templi, quomodo requisitus a beata matre et Ioseph et inventus, quomodo stupebant omnes et mirabantur super prudentiam et responsis tuis, quo-

(41) Cf. II *Cor.*, VI, 5.
(42) Cf. *Resp. defunctorum.*

modo tentatus a diabolo, quomodo comprehensus a Iudeis quando voluisti et qualiter voluisti, quomodo crucifixus, quomodo mortuus et sepultus, quomodo, devicta morte, surrexisti, quomodo infernum exspoliasti, quomodo per quadraginta dies discipulos tuos frequentatus es, quomodo illos tunc docuisti predicare et baptizare gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, quomodo ad celos ascendisti et promissum alium paraclitum super discipulos tuos in igneis linguis effudisti et in hoc delecter sicut in omnibus divitiis, videlicet, ut indesinenter ad tuam humilitatem attendens desinam esse superbus...

[II, 30] ... Licet, permittente Deo, serpens lubricus tecum vadat, tecum sedeat, tecum iaceat sed et eum quamvis invitum tecum feras, tu tamen adstricte Christum tene qui pius et providens consiliator, idcirco te fatigari permittit ut excoctum velut aurum et probatum iustificet et iustificatum coronet et coronatum secum regnare faciat. Propterea muni te viriliter amore et timore Christi contra suasiones diabolicas et carnis delectationes quatenus quod diabolus, permittente Deo, facit ad tuum interitum, sit tibi, auxiliante Deo, ad coronam.

Denique si tantus fueris fatigatus et obnubilatus a fragilitate tua ut Christum iuxta te certantem, agonem tuum expectantem, non sentias, noli acquiescere vim delectationum et hoc tene fortiter pro Christo usque dum sic est presens sed latens tibi appareat. Dic semper sine cessatione « Non faciam, non faciam ». Quare non facies ? « Quia istud facere mors est ; non facere vita eterna est, id est, Christus. Exspectabo eum quia ecce adest. Recede a me, Satanas, mortifere consiliator. Discedant tenebræ tuæ tecum. Accede ad me, Domine Deus meus, Iesu Christe fili Dei vivi, vivifice consiliator, lux indeficiens, dies eternus. O Domine ubi eras ? O Domine custodi me ut te custodiam, *munda me ab iniquitate mea* [43] ut mecum iugiter habitare digneris. Sicut enim tenebræ fugiunt a facie luminis, ita veniente te super me fugiit voluptas carnis. Unde clamo : Deo gratias, Deo gratias, Deo gratias, ecce lux, ecce dies, ecce iam video. Enimvero, Domine, lubricus et libidinosus intuitus meus induxit super me istam noctem caliginosam et *nisi tu adiuvasses me, paulominus habitasset in inferno anima mea* [44]. Etenim ut me respexisti, mox intellexi beatum Paulum dixisse : *Curam carnis posponite in concupiscentiis vestris* [45].

(43) Cf. *Ps.*, L, 4.
(44) Cf. *Ps.*, LXXXXIII, 17.
(45) Cf. *Rom.*, XIII, 14.

[II, 32] Domine Iesu Christe, fili Dei vivi, salutifero consilio tuo cor meum corrobora ut consilium mortiferum diaboli abiicere queam, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas per omnia secula seculorum. Amen.

[II, 33] Necesse est nobis, fratres, quos diabolus de fertili *vite* [46], id est de Christo per delectamenta carnis abscidere contendit, sicut sarmentum, et proiicere in ignem ut certamen gloriosum sanctorum martyrum iugiter ad memoriam revocemus. Credo ego exinde posse nobis provenire non modicum auxilium ad agonem nostrum levius perferendum. Quippe ut sicut illi elegerunt magis sanguinem suum fudere et varia tormenta sustinere, id est, *carceres, ludibria, verbera* [47], aculeos, flammas quam *a caritate Christi separare* [48], sic et nos eorum exemplis animati, eorumque orationibus suffulti, omnia manichamenta diaboli et immissiones sævas oppugnando pedibus nostris conculcemus.

[II, 34] Multi sunt ex nobis, fratres carissimi, cum, aure percipiunt victoriossissimas passiones martyrum, tanto amore accenduntur ut etiam in cordibus suis lacrimoso suspirio dicant « O si fuissem tunc omnia ista propter amorem Christi voluntarie perferrem ». Quibus, ut spero, aliquid valet tale desiderium. Sed qui mortes fratrum suorum portare non potest, ante tribunal iudicis ire vel consistere valde timuisset, et qui desideria carnis domare non potest, carnificem cum gladio non expectaret. Magna res et donum Dei est martyrium. At tamen nos qui occasionem habemus deesse illos qui martyres faciant, si volumus martyres esse, possumus annuente Christo, quia non desunt adhuc persecutores. Sunt enim visibiles et invisibiles. *Non est nobis colluctatio,* ait apostolus, *adversus carnem et sanguinem sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritalia nequitiæ in celestibus* [49].

Ergo de martyribus sumamus exemplum ut sicut illi torquebantur visibilibus a carnificibus ita et nos impugnationes demonum quamvis non sponte sustineamus pro tormentis diversis carnificium computemus et de his suppliciis invisibilibus

(46) Cf. Ioh., XV, 5.
(47) Cf. *Hebr.*, XI, 36.
(48) Cf. *Rom.*, VIII, 35.
(49) *Eph.*, VI, 12.

unde diabolus nos vincere nititur, a nobis, Deo auxiliante, vincatur...

[II, 36] Domine Iesu Christe largire nobis quæsumus tanta vi amoris diligere omnia quæ præcipis quatenus ad consequendum quæ promittis omnia quæ facere prohibes ceu vana ut sunt et corruptibilia despiciamus qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas per omnia secula seculorum. Amen.

[II, 37] ... Esto semper orans et vigilans, eo modo quo beatus Martinus de quo canimus, *oculis ac manibus in celum semper intentis, invictum ab oratione spiritum non relaxabat* [50]. Itaque dum hæc tibi scribo, miror valde super tam imprudens et tam pigrum studium meum. Quia si pecunia deest ad emendum quod opto, oratio et penitentia inest si volo. Oratione autem et penitentia, regnum celorum rapere possum. Nam scriptum est : *Regnum celorum vim patitur et violenti rapiunt illud* [51]...

O lector, in quocumque loco ieris, steteris, sederis atque locutus fueris armatus vexillo invicibili sanctæ crucis et virtutibus, esto ut miles doctus prœliis in campo, qui nihil cogitat nisi de se cooperire et de inimico percutere. Dic superbiæ : « Non faciam, *quia qui se exaltat, humiliabitur et qui se humiliat, exaltabitur* » [52]. Dic luxuriæ : « Non faciam, non acquiescam, non movebor tuis delectationibus mortiferis a statu meo sancto »... Si sederis, lege semper ut discas lectione et meditatione quæ nescis et sic doctus, instrue alios armis divinis et audias, trementibus divinarum scripturarum contemptoribus, dicente tibi Domino : *Euge serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, intra in gaudium Domini tui* [53].

Vide ergo ut lumen splendidum mandatorum Domini precedat iugiter eloquia tua et actus tuos ut queas discernere inter bonum et malum, vitam et mortem. Cum autem acquiescens, dum in nocte post orationes et vigilias in lectulo tuo te collocaveris, reduc ad memoriam quæcumque, die transacto, egisti aut dixisti. De bono, gratifica Deum; de malo, corrige teipsum, prestante Domino nostro Iesu Christo, qui vivit et regnat cum Patre, in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia secula seculorum. Amen.

---

(50) Cf. *IV antiph. officii Sti. Martini.*

(51) Mat., XI, 12.

(52) Luc., XIV, 11.

(53) Mat., XXV, 23.

X

LES ÉTUDES UNIVERSITAIRES DANS L'ORDRE DE CLUNY

par dom J. Leclercq, moine de Clervaux

LES ÉTUDES UNIVERSITAIRES DANS L'ORDRE DE CLUNY

DEPUIS la renaissance carolingienne, les monastères bénédictins n'ont cessé d'envoyer certains de leurs religieux achever leur formation intellectuelle dans les écoles des grandes abbayes et, plus encore, des villes [1]. A partir du moment où, au cours du XIIIe siècle, les études supérieures ne se développèrent plus guère que dans ce qu'on appela dès lors les universités, les moines fréquentèrent ces dernières, et spécialement celle de Paris. En qualité d'élèves, puis, peu à peu, de maîtres, ils y vécurent d'abord sans résidence monastique appropriée à leur état. Assez nombreux sont les bénédictins, venus de divers monastères de France et des autres pays, dont les noms figurent dans les fastes de l'Université de Paris [2]. L'importante abbaye de Marmoutiers fit construire

---

(1) Exemples indiqués par E. LESNE, *Les écoles de la fin du* VIIIe *siècle à la fin du* XIIe, Lille, 1940, pp. 21, 278, 366, 280, 304, 364 318, 344, 133, 280, 366, etc.

(2) Liste dans *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. II, p. 795 et t. III, p. 756. Nombreux également étaient les moines bénédictins anglais qui fréquentaient les universités de leur pays, d'après W.-A. PANTIN, *Documents illustrating the activities of the general and provincial chapters of the english black monks, 1215-1240,* 3 vol., Londres, 1931-1937, en particulier t. III, pp. IX et 409.

auprès d'elle une maison pour ses étudiants [3]. L'abbé de Saint-Benoît-sur-Loire en acheta une pour les siens [4]. En 1260, le chapître général de l'ordre de Cluny décida de fonder à Paris un collège destiné à recevoir les étudiants venant des nombreux prieurés placés sous la juridiction de l'illustre abbaye bourguignonne. Dom Pierre Anger a retracé, à très grands traits, l'histoire de ce « collège de Cluny fondé à Paris dans le voisinage de la Sorbonne et dans le ressort de l'Université » [5]. Il reste à dégager des textes, et particulièrement de ceux qui sont demeurés inédits, ce que fit l'Ordre de Cluny, jusqu'à la fin du moyen âge, pour promouvoir parmi ses membres les études universitaires.

Il y avait des clunistes à Paris avant la fondation du collège de l'Ordre. Le premier d'entre eux qui soit devenu maître en théologie, Gaudry, portait déjà ce titre en 1259 [6] ; peut-être avait-il déjà la maîtrise depuis plusieurs années ; en tout cas, il avait eu le temps de parcourir tout le cycle des grades qui conduisaient à celui-là. En 1260, avec le consentement du chapitre général, l'abbé de Cluny, Yves de Vergy, accepta, moyennant une rente viagère, une maison que l'évêque d'Auxerre lui offrait à Paris pour y loger les étudiants de l'Ordre. Il apparut bientôt que cet immeuble était insuffisant ; aussi, l'année suivante, le chapitre général autorisa l'abbé à en acquérir un plus vaste, toujours dans l'intention de « promouvoir et d'édifier autant que possible les étudiants clunisiens de Paris » [7], « de leur

(3) *Chartularium Univ. Paris.*, II, 63.

(4) Abbé Rocher, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Benoît-sur-Loire*, Orléans, 1869, p. 336.

(5) C'est le titre de l'opuscule de dom P. Anger, Paris, 1916, 129 p. ; sur l'histoire du collège de Cluny jusqu'au xvi[e] siècle, pp. 11-56.

(6) *Chartul. Univ. Paris.*, I, 258, 389 ; en 1267, il sera désigné comme « Magister Galdaricus, monachus niger », ibid., 469.

(7) *Chartul. Univ. Paris.*, I, 410.

manifester une grande faveur ainsi qu'à leurs études » [8]. Et de fait, à partir de ce moment, les visiteurs, lorsqu'ils donnent le nombre des religieux des monastères où ils ont été envoyés, mentionnent les étudiants absents comme faisant encore partie de leur communauté, puisqu'ils n'en sont éloignés que provisoirement et qu'ils résident dans une maison de l'Ordre ; on note, par exemple, en 1268, que le prieur de Sémelay, dans la province de Lyon, « est aux écoles » [9] ; de même, en 1269, à Romainmôtier, deux moines sont également « in scolis » [10].

Le bienfait des études est reconnu par tous, et le chapitre général de 1276 insiste sur l'utilité de la « science théologique » et de la logique par laquelle on s'y achemine :

Theologica scientia vitia fugere, imitari virtutes et animarum desiderare salutem exhortans est ab omnibus, religiosis maxime, summis desideriis appetenda. Idcirco nos quibus carius nil nilque desiderabilius animarum salute, desiderantes in hac parte his quorum curam gerimus, prout ad nostrum spectat officium, providere : de consilio diffinitorum nostri capituli generalis statuimus, ut nulla omnino ordinis nostri persona de cetero degens scolaris Parisius, ubi theologie studium vigere et florere dinoscitur, in quavis scientia studeat, nisi tantum in theologica facultate et logica que ad illam scientiam viam parat [11].

Mais bientôt se fait jour une difficulté qui ne cessera de menacer les études monastiques et de leur porter préjudice, et c'est la pénurie d'argent : pour tout cluniste résidant dans la maison de Paris, quel que soit le moment de l'année auquel il y arrive, son monastère d'origine doit verser une pension au procureur de cette maison. Le cha-

(8) « Quoniam multus favor est cluniacensibus scolaribus Parisius studentibus et eorumdem studio adhibendus ». Chapitre général de 1260, *Chartul. Univ. Paris.*, I, 410 ; la formule est reprise au chapitre de 1261, ibid., I, 418.

(9) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2270, f. 4.

(10) Ibid., f. 6.

(11) Bibliothèque du Palais Bourbon, ms. 115, p. 149 ; ms. 98, f. 31 v.

pitre de 1281 le rappelle en des termes qui laissent deviner que le montant de la pension était rarement versé à temps [12]. L'année suivante, le chapitre prend de nouvelles mesures pour faciliter ou garantir le paiement des frais de séjour des étudiants à Paris :

Cum propter defectum solutionis pensionum que debentur scolaribus Parisiis studentibus, ipsi scolares multipliciter aggraventur, statuit domnus abbas de consilio diffinitorum ut omnes priores qui debent hujusmodi pensiones eas solvant vel solutionis facte Parisiis ostendant annuatim in capitulo generali litteras ; alias sine speciali mandato domni Cluniacensis abbatis, de Cluniaco non recedant ; pro ipsa vero pensione dictis scolaribus per totum annum debent necessaria ministrari [13].

Dès cette période apparaissent deux maîtres en théologie, Albert et Gui de Cluny [14], qui appartiennent sans doute à la première génération des religieux issus du collège de Cluny, dont la situation pécuniaire, pourtant, ne s'améliore pas. En 1284, le chapitre précise que la pension des étudiants devra être payée avant le 24 août, faute de quoi les prieurs responsables tomberont sous le coup d'une sanction :

Cum sit diffinitum per diffinitores capituli generalis quod priores debentes pensiones scolaribus studentibus Parisius teneantur annis singulis in festo B. Bartholomei persolvere predictas pensiones, diffiniunt diffinitores quod dicta diffinitio inviolabiliter observetur, penam antiquam innovantes de tribus solidis omni die qua in solutione pensionum post dictum terminum cessaverint persolvendis, que pena per priorem claustralem omni anno a non solventibus exigatur [15].

---

(12) Ed. *Chartul. Univ. Paris.*, I, 588.

(13) Ms. B. N. Nouv. acq. Lat. 2263, f. 84.

(14) Liste de leurs ouvrages dans P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle,* Paris, 1933, t. II, pp. 269-270.

(15) Ms. B. N. Nouv. acq. lat., 2263, f. 70 ; en marge : « Revocata, ideo cancellata ».

Malgré les embarras d'argent de son procureur, le collège de Cluny prospère cependant. En 1286, le pape Honorius IV parle de « quarante étudiants de l'Ordre de Cluny qui fréquentent continuellement la faculté de théologie » [16]. Pour le seul prieuré de Lihons [17], sur trente-quatre religieux, huit sont « étudiants en divers lieux » [18] : plusieurs d'entre eux, on peut le présumer, le sont à l'Université de Paris. Et les chapitres généraux, en même temps qu'ils insistent sur l'obligation où se trouvent les prieurs de former à Paris des théologiens, leur rappellent qu'ils sont tenus de pourvoir à leur subsistance [19]. Ils précisent quelle sera l'amende qui frappera ceux qui tarderont à verser la pension [20] ; ils veillent aussi à procurer au prieur du collège les ressources dont il a besoin pour lui-même :

Quia prior scholarium Parisiensium non habet unde possit et valeat inter socios sustentari et sustinere onus sui regiminis ut decet, ordinant diffinitores de consensu domni abbatis quod dictus prior et successores ejusdem duas habeant de cetero pensiones, quas primo vacare contigerit, ei etiam evenire [21].

Avec le XIVe siècle, s'ouvre une ère nouvelle dans la législation clunisienne. En 1301, l'abbé Bertrand promulgue d'importants *Statuts* [22]. La question des études n'y est pas

(16) *Chartul. Univ. Par.*, I, 571.

(17) Lihons-en-Santerre, au diocèse d'Amiens.

(18) Ms. B. N. Nouv. acq. Lat. 2270, f. 25.

(19) Chapitre de 1289, éd. *Chartul. Univ. Par.*, II, 32.

(20) Chapitre de 1294, ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 70 (réitération de la décision de 1284, citée plus haut, n. 15). Cette ordonnance sera renouvelée par le chapitre de 1297, ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 6 : « Pœnam de pensionibus scolaribus Parisiensibus debitis contra non solventes debito termino inflicto per quoscumque districte solvi præcipimus et mandavimus ».

(21) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 70.

(22) Ed. Ch. Douais dans *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1892, pp. 386-415.

négligée. On y prescrit en particulier un examen d'admission à faire passer aux moines proposés pour aller accomplir leurs cinq ans d'études à Paris [23]. On prévoit également que des étudiants pourront aller se former au droit canonique dans l'une des villes suivantes : Orléans, Toulouse, Montpellier, Avignon [24]. Les visiteurs continuent de constater que les étudiants sont régulièrement envoyés à la maison de Paris [25] et de mentionner, au nombre des religieux de chaque monastère, « les étudiants en théologie et en droit » que compte la communauté [26]. Mais les guerres de Philippe-le-Bel appauvrissent le pays, tandis que les dévaluations diminuent le prix de l'argent : le coût de la vie ayant doublé, les étudiants de la maison de Paris manquent de « victuailles » et sont tentés, en des conditions aussi pénibles, de renoncer à leurs travaux. Le chapitre général de 1302 le constate et s'en plaint [27]. En 1305, le collège ayant été réduit à faire un emprunt, les définiteurs du chapitre prélèvent un impôt sur toutes les maisons de l'Ordre :

Quia de quadam decima jamdudum summo Pontifici concessa, in qua ordo fuerat obligatus, non extitit plenarie satisfactum, item, quia in confusionem et ruborem ordinis scholares Cluniacenses Parisius commorantes propter temporis caristiam recedere oportebat nisi subveniretur eisdem, propter quod necesse habuerunt mutuum contrahere usque trecentas libras parisienses, ordinant diffinitores quod ad solutionem de dictis omnibus faciendam quinquagesima a toto ordine levetur, et hinc ad festum omnium sanctorum camerariis provinciæ fiat satisfactio de prædictis [28].

(23) I p., n. 70, éd. Douais, p. 400, *Chartul. Univ. Par.*, II, 687.

(24) I p., n. 69, éd. Douais, p. 400, *Chartul. Univ. Par.*, II, 687.

(25) Par exemple à Sainte-Marguerite en Champagne, Bibliothèque d'Aix-en-Provence, Fonds Pécoul, Dossier I, pièce 8.

(26) Par ex. Visite de Cluny en 1304, ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2271, f. 47.

(27) Ed. *Chartul. Univ. Par.*, II, 96.

(28) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 92.

Cette mesure s'avère inefficace. L'année suivante, on est contraint de renvoyer la moitié des étudiants :

Cum scolares Parisius in studio domus Cluniaci commorantes propter deteriorationem monetæ nequeant substentari et sua necessaria habere de redditibus sibi hactenus assignatis, diligenti tractatu præhabito et magna deliberatione præmissa ; diffiniunt diffinitores quod medietas in dicto studio remaneat, quæ medietas remanens de bonis de quibus omnes consueverunt vivere nunc in suis necessariis substententur, proviso quod per venerabiles et religiosos viros priores sancti Lupi et de Longoponte et hostelarium sancti Martini Parisius, provisione diligenti habita, dicta medietas scolarium removeatur et de aptioribus et melioribus ibidem remanentibus alia medietas compleatur, donec per domnum abbatem vel diffinitores capituli generalis aliud aliquid melius ordinetur, nisi aliquis prior suo scolari vellet sufficienter de omnibus providere, et hoc intelligendum est de amotis et quandiu durabit vilis moneta, et nihilominus priores qui consueverunt solvere pensiones, licet scolaris ipsorum sit amotus de studio, ipsas pensiones solvere teneantur ; sed diffiniunt diffinitores quod domnus abbas Cluniacensis vel camerarii provinciarum prædictos priores exonerent de uno monacho loco illius scolaris qui de studio amotus fuerit et ad locum suum redierit moraturus [29].

Après cette crise, pourtant, la situation s'améliore. Quatre clunistes parviennent à la maîtrise en théologie [30]. Les visiteurs constatent que des étudiants sont régulièrement envoyés à Paris [31]. Entre 1309 et 1319, l'abbé Henri donne enfin des *Statuts* au collège de Cluny [32]. Il commence par y faire l'éloge de la théologie. En un langage où les citations bibliques se mêlent à des réminiscences de saint Augustin, de saint Grégoire et de la tradition mystique du

(29) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 88.

(30) Liste dans GLORIEUX, op. cit., II, pp. 271-273.

(31) Par ex. en 1316, ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2271, f. 58.

(32) Ed. M. MARRIER, *Bibliotheca Cluniacensis*, Mâcon, 1915, col. 1578-1586 ; édition partielle dans *Chartul. Univ. Par.*, II, 687-691.

monachisme [33], il montre que la connaissance de l'Ecriture sainte est nécessaire à la vie intérieure : elle alimente les vertus théologales, elle entretient dans l'âme ce mépris du monde et ce désir du ciel qui doivent sauver tous les hommes et particulièrement les religieux. C'est pour répandre dans tout l'Ordre de Cluny cette lumière bienfaisante que l'abbé Henri, entouré de son conseil et des délégués des provinces, édicte les décrets qui doivent régler le bon fonctionnement de la maison d'études théologiques de Paris.

Au point de vue disciplinaire, il recueille les décisions des chapitres généraux antérieurs et y ajoute des précisions nouvelles. Mais l'esprit de ces lois reste celui qui avait animé le zèle des moines de tous les temps pour la théologie, « sagesse suprême et difficile, profonde et qui exige des investigations » [34]. On s'y prépare à l'aide de la philosophie, spécialement de la logique, toujours en vue et « en faveur de l'Ecriture sainte » à laquelle introduit « le livre des *Sentences*, qui contient les profonds mystères de toute la page sacrée [35]. Chaque année, à partir de Pâques, les frères s'exerceront, de quinzaine en quinzaine, à prêcher en français, afin d'être capables d'annoncer, dans l'Ordre et ailleurs, la parole de Dieu en cette langue [36]. Ils s'aideront les uns les autres en toute charité, les plus instruits assistant ceux qui le sont moins [37]. Ils se livreront entre eux à des « disputes » sur des questions de philosophie et de théologie, mais en ayant soin « d'éviter tout propos contentieux et de chercher la vérité amicalement ». Il convient en

(33) La comparaison de la Bible avec le miroir de l'âme, n. I, par exemple, est emprunté à S. AUGUSTIN, *In Psalm. 103, serm. I*, n. 4, *P. L.* 37, 1338, et à S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.* II, c. I, n. 1, *P. L.* 75, 733.

(34) N. 3.

(35) N. 4.

(36) N. 5.

(37) N. 6.

effet, que « les chercheurs de vérité soient bienveillants et pacifiques » [38]. Ils seront humbles, obéissants, car la sagesse va de pair avec l'humilité [39], et c'est la sagesse que l'on doit désirer d'acquérir [40]. Ils resteront soumis au supérieur de la maison comme le veut S. Benoît, l'obéissance étant « le salut de tous les fidèles et la mère de toutes les vertus ; c'est elle qui fait trouver le royaume des cieux » [41]. Ils auront soin des livres qu'on mettra à leur disposition et dont ils rendront compte chaque année le mercredi des Cendres, à la date où la Règle prescrit qu'on distribue les livres de Carême [42]. Ils garderont le silence, le recueillement et le repos de l'âme, se conformant en tout à l'observance régulière [43].

Quand ils auront ainsi acquis « le trésor incomparable de la sagesse » et « le fruit de la science théologique », ils rentreront dans leurs monastères respectifs pour y former leurs frères par leur exemple et leur enseignement. Ils seront remplacés au collège de Cluny par de nouveaux sujets, désignés uniquement d'après leurs aptitudes à l'étude, sans considération de parenté ou de nationalité. Ces « amateurs de la sagesse » commenceront alors à vaquer à l'étude et à l'acquisition de la science et de la doctrine, « selon que le dit Aristote » [44]. Ces décrets administratifs, on le voit, sont soutenus par toute une spiritualité des études monastiques dont les éléments essentiels sont empruntés à la tradition bénédictine la plus authentique : il s'agit de maintenir unies la science et la sagesse, et de

---

(38) N. 7.

(39) N. 8.

(40) Ibid.

(41) N. 10.

(42) N. 11. S. Benoit, *Regula*, c. 48, 38, éd. C. Butler, Fribourg-en-Brisgau, 1935.

(43) N. 12.

(44) N. 14. Aristote, *Métaphys.*, éd. Bekker, 981b, 20.

n'acquérir la première qu'au profit de la seconde ; de saint Odon à Pierre le Vénérable, les grands abbés, si cultivés, qui entretinrent longtemps la ferveur de Cluny, n'avaient pas pensé autrement.

L'idéal proposé aux habitants de la maison d'études était sublime. Sa réalisation exigeait des ressources que les malheurs du temps rendaient de plus en plus difficiles à rassembler. En 1319, le pape Jean XXII charge l'abbé Raymond d'élever le taux de la pension des étudiants [45], et, en 1328, les définiteurs du chapitre, s'inspirant d'Aristote, appliquent à ce problème économique, les principes philosophiques dont ils sont redevables à leurs années parisiennes :

Relatione procuratoris scolarium Cluniacensium Parisius in sacra pagina pro illuminatione totius ordinis studentium diffinitores acceperunt quod nonnulli dicti ordinis administratores qui debent et tenentur ab antiquo mittere scolares illuc idoneos solvereque solitas pensiones terminis hactenus consuetis, inhabiles mittunt et interdum mittere contemnunt vel differunt ac pensiones solvere prefixis terminis recusant, et si solvant nec integre nec tempore opportuno, in detrimentum profectus laborantium in acquisitione sapientie tam salubris dictorumque scolarium prejudicium non modicum et gravamen. Verum cum habitis vite necessariis inceperint homines philosophari scientiisque vacare et scientiarum perfectiones in disposito perfectibili habeant esse, diffiniunt diffinitores quod Dominus abbas districtius et efficacius quam sua circonspecta prudentia decreverit ordinandum arceat et compellat omnes illos et singulos administratores prefatos ad mittendum habiles et dociles ad studendum ibidem et ad solvendum integre solitas pensiones et in terminis consuetis [46].

Les facilités de paiement de la pension d'études varient selon les monastères. La même année 1331, par exemple, les visiteurs constatent que le prieur de Noirétable, au diocèse de Clermont, est étudiant à Montpellier [47] ; mais au

(45) Ed. *Chartul. Univ. Par.*, II, 232.

(46) Bibl. du Palais Bourbon, mss. 102 et 116, ad. ann. 1328.

(47) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2271, f. 78.

sujet de Souvigny, dans la province d'Auvergne, ils écrivent:

Pensio scolaris parisiensis debetur de duobus annis, propter quod scolaris tempus suum amittat et vadat vagabundus propter defectum pensionis sibi debite [48].

Eloigner pour cinq ans des sujets qui, souvent, sont pleins de ressources et rendraient grand service à leur monastère d'origine s'ils y étaient présents ne va pas sans inconvénients. A ce propos, des plaintes se font jour, même lorsque la pension est régulièrement versée :

Apud Sanctam Margaritam, in Campania, sunt prior et octo monachi, computato tamen scolari qui Parisius ibidem suam recipit pensionem. Predicti loci monachi conqueruntur super hoc quod ad celebrandas missas die qualibet compelluntur, maxime quia dictus scolaris ibidem non residet, et communiter habent unum juvenem ad sacerdotis officium non promotum et sic ibidem sunt tantummodo sex sacerdotes, de quibus aliqui multociens sunt absentes vel etiam infirmantur. Quare petunt super hoc sibi de competente remedio provideri. Paratos enim se offerunt ultra majorem missam cotidianam ter in qualibet ebdomada celebrare, sicut et dicunt et etiam per litteras ostendunt [49].

En 1339, le chapitre général rappelle les prescriptions des *Statuts* de l'abbé Henry sur le choix des sujets qui doivent être envoyés à Paris et fixe les modalités d'application de la décrétale de Jean XXII sur la perception des pensions :

Primo esse mittendos scolares, quibus modis providebitur infrascriptis de pensionibus ante debitis. Insuper ut aptiores et meliores, rejecta inordinata affectione quacumque, ad dicta studia transmittantur. Ordinaverunt quod quilibet prior vel administrator ordinis, sub se habens monachos fideliter et sub præstito juramento revelet si quem vel quos sciat in loco suo aptum vel aptos esse, seu in alio loco sibi vicino ordinis memorati. Qui sic nominati examinabuntur, et juxta formam constitutionis apostolice super hoc edite eligentur, et ad studia transmittentur instruendi in dictis facultatibus secundum habilitatem.

(48) B. N. Coll. de Bourgogne, t. 82, f. 391.

(49) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2271, f. 69.

Secundo, quod dictis scolaribus sive in theologia, sive in jure canonico providebitur de pensionibus et expensis, videlicet quod illi priores et decani qui antiquitus tenere Parisius scolares in theologia consueverunt solvant pensiones per eos sibi consuetos, nec ad plus solvendum contributione vel alias compellantur. Ceteri vero abbates, priores, decani et administratores dicti Cluniacensis ordinis, communi contributione, ad providendum dictis scolaribus de pensionibus, solvant unam quadragesimam, videlicet quartam partem hujus quod ad decimam solvendum sunt taxati, hoc adjecto quod decanis tenentibus domos impetratas et eorum subditis de dicta taxatione deducetur in solutione dicte quadragesime, seu quarte partis decime illa pensio quam solvunt ecclesie Cluniacensi, vel decanis superioribus suis, ratione impetrationis predicte. Non taxati vero ad decimam priores obedientiarii cujuscumque status aut conditionis existant, prout teneri possunt et poterunt contribuere secundum tenorem constitutionum Domini nostri Pape super hoc editarum, solvant secundum estimationem reddituum quos percipiunt proportionaliter unam quadragesimam dictorum reddituum estimandorum et taxandorum secundum conditiones provinciarum et terrarum in quibus consistunt. Quam taxationem faciant duo probi jurati de conventu cujuslibet loci conventualis, seu alii per D. Abbatem ad hoc deputandi. Et si summa dicte quadragesime, seu quarte partis decime, ad dictas pensiones non sufficiat, communi consilio et deliberatione Domini abbatis fiat supplementum debitum pensionum predictarum. Si autem ultra ascendat dicta summa, cuilibet deductio fiet proportionaliter, aut in summa sequenti solvenda, quod tantum minus solvet, vel fiet redditus realis hujus quod quilibet solverit, habito respectu ad numerum scolarium actu studentium et pensionum suarum [50].

Au cours du XIVe siècle, le nombre des clunistes présents à l'Université de Paris ne cesse de s'accroître [51]. Les chapitres généraux continuent de veiller à la discipline intérieure du Collège [52] et portent des sanctions contre les étudiants

(50) Bibl. du Palais Bourbon, mss. 103 et 113, ad. ann. 1339.

(51) Listes dans *Chartul. Univ. Paris.*, II, 795, III, 759.

(52) Chapitre de 1342, éd. *Chartul. Univ. Par.*, II, 524-526 ; chapitre de 1344, éd. ibid., II, 549-550.

négligents [53] : ils seront renvoyés, on leur substituera des « écoliers diligents » [54].

Les conflits sont alors fréquents entre les gens d'Eglise ; ils ne feront que se multiplier pendant le Grand Schisme d'Occident [55]. Chaque famille religieuse doit posséder, pour défendre ses intérêts, quelques canonistes solides. De tout l'Ordre, on supplie le chapitre général de prendre les moyens de former à Paris des étudiants en droit :

Domno supplicatum et diffinitoribus, ex parte totius ordinis, ut placeret eisdem ut certus numerus de studentibus Parisius ordinis Cluniacensis in theologia transferentur et mutarentur ad jura canonica audienda, ut exinde, ipsis peritis in jure canonico, subveniretur ecclesie Cluniacensi in juribus suis sustinendis et defendendis, propter que Rever. Pater predictus, de consilio definitorum et assensu expresso et etiam conventus Cluniacensis et priorum, et aliorum quorumque existentium in dicto capitulo generali, statuit et ordinavit quod sequentes priores qui consueverunt tenere studentes Parisius in theologia teneant studentes in jure canonico et eis provideant de pensione prout erat consuetum studentibus in theologia. Nomina vero priorum sunt hæc : Prior S. Martini de Campis Paris. teneat unum, et alium in theologia ; idem faciat prior de Caritate. Prior S. Saturnini teneat suum scolarem in jure canonico ; idem faciant prior S. Eutropii, S. Orientis, Insule Days, de Volta, Marcigniaci et de Paredo. Et cum abbas consueverit solvere quatuor pensiones de quibus recipit unam prior scolarium in theologia, tenebit unum alium scolarem in dicta facultate theologie, et duos in facultate canonica. Manebunt autem eidem studentes in domo seu prioratu S. Juliani pauperis etc.

(53) Chapitre de 1343, qui nomme cinq étudiants venus de Romainmôtier, de Montdidier, de Conches (au diocèse de Saintes), de Paray-le-Monial et de la Voulte, Bibl. du Palais Bourbon, mss. 103 et 116, ad. ann. 1343.

(54) Chapitre de 1345, Bibl. du Palais Bourbon, mss. 103 et 116, ad. ann. Dans le même sens, chapitre de 1353, éd. *Chartul. Univ. Par.*, III, 13-14.

(55) Je l'ai montré ailleurs, *Cluny pendant le Grand Schisme d'Occident*, dans *Revue Mabillon*, 32, 1942, pp. 119-132, et *Cluny et le concile de Bâle*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 27, 1942, pp. 181-195.

Item ordinavit D. Abbas de consensu predictorum quod predicti studentes tam in theologia quam in jure canonico amodo non teneantur solvere in ingressu bejannium, nec scyphum argenteum, nec aliquid aliud quod ascendat ultra summam unius floreni. Item ordinavit D. Abbas, de consensu predictorum et voluntate expressa, quod ibi mittetur aliquis studens per priorem aliquem qui valeat et debeat ponere ibidem studentem, sive in jure canonico, sive in theologia ; quod prior studentium Paris. et alii scolares studentes debeant et teneantur recipere missum per priorem habentem potestatem mittendi, nec ipsum repellere possint pretextu arreragiorum eis debitorum per priorem qui dictum studentem misit... Nec poterunt scolarem repellere seu ad admissionem vel receptionem retardare, pretextu insufficientie vel minoris litterature, ex quo admissus fuerit per abbatem, dum tamen portet pensionem suam... Et ipsius litteras portabit pro receptione ipsius... Negligentiam autem priorum non mittentium scolares abbas supplere poterit, illorum videlicet qui per annum cessaverint vel neglixerint mittere scolarem [56].

Les précautions financières se mêlent constamment aux ordonnances disciplinaires [57] et vers la fin du XIVe siècle, une réforme du Collège est devenue nécessaire ; le prieur de Saint-Martin-des-Champs et celui de Crépy-en-Valois sont désignés à cet effet en 1392 :

De reformatione facienda in collegio Cluniacensi Paris.

Diffiniunt diffinitores super reformationem collegii scolarium et collegii Parisiensis quod prior S. Martini de Campis vadat supra locum et prior de Crespeyo, quibus commitunt quod visitent, corrigant et in omnibus reforment dictum collegium, procurent de bono priore et sufficiente, quem Domino per suas litteras presentent et Dominus instituat, si et in quantum videatur expedire. Tamen, si prior Montis Desiderii vult ibi residere, volunt quod remaneat, et eligant unum bonum honestum et scientificum de dictis scolaribus quem subpriorem instituant ad supportandum onera prioris predicti, prout antiquitus fuit consuetum, et omnes ei obediant, ut priori, in absentia prioris.

---

(56) Chapitre général de 1378, Bibl. du Palais Bourbon, ms. 104, ad ann.

(57) Chapitre général de 1383, éd. *Chartul. Univ. Par.*, III, 314-315 ; chapître de 1387, éd. Ibid., III, 441.

Inutiles et in moribus dissolutos scolares secundum statuta ordinis et dicti collegii remittant ad prioratus suos, ponant bonos procuratores qui redditus collegii recipiant et computum reddant toties quoties erunt requisiti illis qui ordinabuntur per dictos DD. priores. Verum quia secundum antiquas ordinationes dicti collegii, cuilibet scolari priores non tenentur solvere nisi vigenti libras turonenses pro expensis, et his diebus unus scolaris non potest vivere per annum, ex quo scientia perit, et multa alia scandala et dissolutiones, ex quo totus ordo vituperatur maxime in tali villa Parisiensi, ordinant quod dicti DD. priores, consideratis expensis et receptis, ipsi ordinant certum numerum scolarium, et priores omnes qui consueverunt solvere expensas scolarium solvent, ut consueverunt, pecunias, et scolares ponentur per priores ad mandatum D. Abbatis, facta districta examinatione. Item, dicti DD. priores S. Martini et de Crespeyo visitabunt edificia dicti collegii et juxta eorum ordinationem Dominus provideat circa reparationem, sumptibus illorum quorum interesse videbitur aut videtur interesse [58].

En même temps qu'on s'occupe de la maison de Paris, on envoie des étudiants de la province d'Angleterre aux universités d'Oxford et de Cambridge :

Item ordinamus et diffinimus quod singuli prioratus ordinis noctri conuentuales in Anglia et in Wallia existentes exhibeant et quilibet eorum per se exhibeat uni monacho honeste necessaria ad scolas in universitate Oxonie uel Cantebrigie, quibus prioribus precipimus sub pena multacionis quod ordinent et disponent pro eisdem scolaribus mittendis ad universitatem Oxonie uel Cantebrigie citra festum sancti Luce evangeliste proximo futurum [59].

On fonde également en Avignon un collège pour ceux qui s'y livrent à l'étude du droit canonique en vue du bien de l'Ordre et de l'Eglise :

Quia ubi majus periculum vertitur, cautius est agendum et majoribus morbis majora convenit remedia adhiberi, contra prejudicia et gravamina difficilia que hijs diebus multipliciter personis ordinis inferunt super libertatibus, privilegiis, immuni-

(58) Ms. B. N. Nouv. acq. lat. 2263, f. 80 ; cf. *Chartul. Univ. Par.*, III, 547.

(59) Chapitre provincial de 1392 à Bermondsey, au diocèse de Winchester, ms. Oxford, Bodl., Rawlinson, c. 23 b, f. 91 v - 92.

tatibus et indulgentiis communibus per sanctam sedem apostolicam et alias concessis et indultis eisdem, ac compatientes personis sive religiosis residentibus in collegio Cluniacensi Avenionensi noviter fundato, qui non habent dormitorium nec refectorium, nec alias domos necessarias in quibus possint inhabitare, attendentes etiam certas expensas factas in curia romana in prosecutione quorumdam privilegiorum noviter impetratorum a sanctissimo domino nostro Benedicto XII summo pontifice. Idcirco, nos diffinitores presentes in capitulo generali, predicta plenius attendentes, deliberatione et tractatu maturis prius habitis inter nos et cum conventu, ac prioribus, decanis, administratoribus et aliis presentibus in capitulo predicto, considerantes attentius que sancte memorie dominus noster Benedictus papa XII statuit et etiam ordinavit quodque talia communia debent communiter ab omnibus ea tangentibus supportari arbitrando diffinimus et diffiniendo arbitramur quod pro predictis omnibus defendendis prosequendis conservandis, et pro impetratione et prosecutione dictorum privilegiorum impetratorum et expensis inde secutis, et pro dormitorio et refectorio noviter in dicto collegio edificandis, ab omnibus abbatibus, prioribus, decanis, ceteris administratoribus et officiariis quibuscumque Cluniacensis ordinis ecclesie Cluniacensi mediate vel immediate subjectis, exigantur et leventur due vicesime solvende in terminis infra scriptis, videlicet, medietas unius vicesime in festo Omnium Sanctorum, et reliqua medietas dicte vicesime in festo Pasche anni sequentis, et una vicesima integra erit pro dormitorio et refectorio in collegio Avenionensi predicto edificandis, et alia vicesima erit pro prosecutione dictorum privilegiorum et pro libertatibus, privilegiis, immunitatibus, expensa facta et facienda in prosecutione privilegiorum predictorum, et ordinantur tres persone, videlicet prior claustralis Cluniacensis, domnus Petrus, socius in ordine et elemosinarius Cluniacensis, etiam pro indulgentiis defendendis ceterisque negotiis communibus supportandis, ita tamen quod ante omnia solvantur expense facte et faciende. Que persone predictas duas vicesimas recipiant, custodiant et expendant fideliter et utiliter prout superius est dictum, tradendo videlicet medietatem pro predictis domibus collegii faciendis, et aliam medietatem pro aliis supra ordinatis adimplendis, et de exigendo et levando predictas duas vicesimas per auctoritatem presentis diffinitionis provinciarum camerarii et alii deputandi per dominum abbatem Cluniacensem plenariam habeant potestatem virtute cujus ad solvendum possint compellere per censuram ecclesiasticam et alia juris remedia non solventes : et illud quod receperint mittant apud Cluniacum pro dictis supe-

rius nominatis et de receptis teneantur eis reddere computum et rationem. Supplicantes domino nostro S. Pontifici, quatenus Sanctitas Sua dignetur ordinare qui Reverendissimi in Christo patres, Sacrosancte Romane Ecclesie domini Cardinales, quotam eos contingentem de predictis duabus vicesimis ratione beneficiorum que tenent in ordine ad manus eorum, vel in quibus habent pensiones realiter solvant ; aliter nos diffinitores et alii existentes in capitulo non intendimus obligare alios de ordine ad solvendum dictas duas vicesimas, nisi ordinaretur quod etiam domini cardinales, pro rata eos contingente solverent, prout supra continetur.

Quia conquesti sunt scolares collegii Cluniacensis Parisius quod priores et decani dantes eis pensiones non solvunt eis terminis consuetis, scilicet in festo Omnium Sanctorum et in capitulo generali, ex quo plura damna eveniunt dictis scolaribus et multis involvuntur litigiis in curiis secularium, diffiniunt diffinitores quod omnes priores et decani dantes dictas pensiones, si deficiant de cetero in solutione terminis predictis, ipso facto sint excommunicati, a qua sententia non valeant absolvi nisi per dominum Cluniacensem, vel priores majorem et claustralem Cluniacenses [60].

A la fin du XIVe et au début du XVe siècle, presque chaque année, le chapitre est saisi de l'état matériel et spirituel des étudiants de Paris [61]. En 1403, ceux-ci, croyant savoir que l'abbé Raymond de Cadoène a l'intention de transférer au collège d'Avignon les revenus attachés à celui de Paris, portent le conflit devant le parlement de Paris. Leur abbé se défend disant que « le collège de Cluny est l'un des plus notables collèges de ce royaume, ayant en Espaigne, Engleterre, Italie, pluseurs particuliers collèges soulz lui » [62]. L'arrêt du parlement, on pouvait s'y attendre, est favorable aux écoliers [63].

---

(60) Chapitre général de 1395, mss. Arsenal 777 et Bibl. du Palais Bourbon 105, ad ann.

(61) Chapitres de 1396, 1397, 1398 ; 1399, 1401, éd. *Chartul. Univ. Paris.*, IV, 15, 25, 28, 40, 46-47.

(62) Ed. *Chartul. Univ. Par.*, IV, 53-55 ;

(63) Ibid., IV, 132-133. Autre sentence du Parlement de Paris donnant droit à un étudiant clunisien contre une sanction portée contre lui par l'abbé de Cluny en 1406, ibid., IV, 139-140.

« Les hommes lettrés et fort instruits, si nécessaires à l'Ordre et à l'Eglise universelle, brillent dans l'Eglise comme la splendeur du firmament » : ainsi parlent, au chapitre de 1421, les définiteurs des provinces [64]. La même conviction apparaît dans la déclaration du chapitre de 1455. Elle oblige les représentants de l'Ordre à prendre soin d'assurer aux étudiants une subsistance honorable ; les intérêts de l'Eglise entière sont ici en jeu :

Item, quoniam *multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum,* ut habetur Sapientie libro, 6°, hinc est quod prefati patres nostri sacri ordinis zelatores attendentes quod idem ordo noster tanto fructus producit uberiores quanto ipsius veri religiosi celestibus insudunt disciplinis, domum unam sive collegium ad usum scolarium in alma universitate Parisiensi fundaverunt certasque pensiones inibi per priores et decanos ejusdem ordinis dictis scolaribus persolvendas assignaverunt, que ad victum quantumlibet tenuem et vestitum vix sufficiunt. Ceterum, cum eisdem ultra victum et vestitum, in actibus scolasticis et gradibus inde consequendis sumptus graves et plurimas necessitudines ferre et supportare opus sit, nec facta extiterit dictis studentibus altera provisio, satisque eis moleste ferendum sit et grave atque ordinis dedecus permaximum dum studiorum labores durissime peragrarunt penuria attriti ac indigentia molestati, gradus decore careant et in via deficere compellantur, nos itaque que nostri predecessores, ad ordinis decus et utili-

(64) « Quia nedum noster ordo, quinimo et universalis ecclesia viris litteratis et maxime instructis indiget, qui in Dei ecclesia velut splendor fulgent firmamenti », mss. Arsenal 777 et Bibl. du Palais Bourbon 106, ad ann. 1421. — Relevons, vers la même époque et dans le même sens, le décret du chapitre général de la province bénédictine de Mayence et Bamberg (1417) : « Item etiam ordinamus quod abbates ponant in suis monasteriis magistros sufficientes qui suos novitios introducant in primitivis scientiis et introductos transmittant ad generalia studia, pensiones eis assignantes, secundum formam statutorum sæpe fati Benedicti », éd. H. VON DER HARDT, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium,* Francfort et Leipzig, 1697, t. I, p. 1108. Ce chapitre provincial ayant été convoqué à Peterhausen, près de Constance, par l'autorité du concile de Constance, « pro visitatione ac reformatione monachorum Ordinis Sancti Benedicti », ses décisions revêtent une portée plus générale que s'il ne s'agissait que d'un chapitre provincial ordinaire.

tatem permiserunt, non diminuere, sed potius augere cupientes, ut exinde totius Ecclesie fructus saluberrimus proveniat et ordinis decus ex virorum litteratorum graduatorum numerositate subsequatur, statuimus, diffinimus et ordinamus ut, pro oneribus graduandorum sustinendis et supportandis, predicto collegio uniatur unum beneficium vel plura usque ad summam centorum scutorum oneribus dicti beneficii vel beneficiorum supportandis. Si quos dicti scolares reperiant collatores ad hoc benevolos, precipientes priori et subpriori dicti collegii qui pro nunc sunt et pro tempore futuro erunt, in virtute sancte obedientie, et sub penis privationis suorum officiorum et bursarum ac sententie excommunicationis, ne de dicti beneficii vel beneficiorum uniendi vel uniendorum fructibus, emolumentis, pensionibus aut quibusvis redditibus, quidpiam sub quoque colore aut quavis auctoritate recipere aut retinere presumpserint, nisi infra quindecim dies dicto collegio aut ejusdem procuratori illud restituerint, ex nunc prout ex tunc, et ex tunc prout ex nunc, ipso facto, lapsis quindecim diebus predictis, ab officiis vel bursis eosdem privatos denuntiamus et excommunicatos reputamus, inhibentes insuper predictis scolaribus, sub penis predictis, ne de dictis centum scutis suis propriis usibus aliquid applicare audeant seu appropriare, preterquam ad dictos scolares graduandos vel ad libros emendos pro libraria communi, de consensu scolarium vel majoris aut sanioris partis, ita tamen quod prioratus seu beneficium, si hujusmodi unio fiat, et animarum cura propterea non fraudentur obsequiis, et alia onera debite supportentur. Verum quoniam non sine temporis decursu magno fieri valeant hec, pro celeriori provisione, statuimus insuper, diffinimus et ordinamus ut de pensionibus non detentis seu occupatis per scolares sepe dicti collegii aut ejusdem procuratorem, burse solvi consuete facultati theologie, pro gradibus suscipiendis in dicta facultate persolvantur, si eisdem scolaribus aut majori parti seu saniori faciendum fore expediens videatur, quodque eorumdem libere dispositioni relinquimus donec et quousque predicti beneficii vel beneficiorum unio supra nominato collegio facta fuerit, non obstantibus statutis quibuscumque, ordinationibus, diffinitionibus et consuetudinibus in contrarium factis et observatis [65].

(65) Mss. Arsenal 778 et Bibl. du Palais Bourbon 106, ad ann. 1455 ; cf. *Sap.*, 6, 26. Autre décision relative au collège de Paris au chapitre général de 1458, mss. Arsenal 778 et Bibl. du Palais Bourbon 106, ad ann.

Au cours du XVI[e] siècle, on retrouve dans les décrets des chapitres généraux les mêmes affirmations sur l'avantage qu'il y a pour les monastères à posséder des religieux instruits, capables d'édifier leur entourage par la parole et par l'exemple :

Item, quia sumus debite informati quam plures fratres nostros in collegio nostro Parisius, doctores, viros scientia predictos, loca multorum juvenum studere et proficere volentium occupantes, quorum presentia in multis monasteriis apprime esset necessaria, ut verbo simul et exemplo plantent et edificent, nos ordini nostro talibus viris doctis plurimum indigenti subvenire cupientes, ordinamus et statuimus quod Reverendissimus Dominus noster abbas, prefatos doctores, dempto priore collegii, post primum sue promotionis annum, ad monasteria ordinis in quibus utiliores esse videbuntur evocare possit et valeat, teneanturque dicti doctores sic revocati mandatis superiorum morem gerere, aut ad loca sua regularia unde exiverant redire [66].

On veille à ce que soient conciliées, dans la vie des étudiants, les exigences de l'observance monastique et celles d'un cycle d'études assurant à la fois aux jeunes religieux une formation littéraire, philosophique et théologique :

Item statuimus et ordinamus ut deinceps quicumque juvenes ad Parisiensem Universitatem accedentes teneantur residere in collegio Cluniacensi Parisius extructo, et in eodem tam grammaticam quam philosophiam sacrasque scripturas capessere [67].

***

Dans tous les textes clunisiens relatifs aux études se manifestent deux préoccupations difficilement conciliables : la première est celle d'affirmer l'excellence de la science théologique et la nécessité d'y former des religieux auprès des universités ; la seconde est celle d'assurer à ces étudiants les ressources qui leur sont nécessaires. Ces deux soucis sont toujours parallèles ; car si l'estime de la théologie ne diminue jamais, rien ne vient aider à résoudre les problèmes pratiques soulevés dans le monachisme par une

(66) Ms. Arsenal 778, ad ann. 1525.
(67) Chapitre général de 1527, ms. Arsenal 778, ad ann. Dans le même sens, chapitre de 1526, ms. Arsenal 778, ad ann.

économie qui reste trop liée à la propriété foncière. Pendant tout le haut moyen âge, l'exploitation agricole des domaines abbatiaux avait fait la prospérité des monastères bénédictins et leur avait permis d'accumuler des biens qui avaient fait des cloîtres les refuges de la culture. A partir du XIIe siècle il n'en va plus de même ; les aspirations intellectuelles demeurent intenses parmi les fils de S. Benoît, mais le régime économique dont la clôture et la stabilité semblent faire une nécessité se trouve désormais périmé : les moyens que requiert l'acquisition et l'entretien de la culture sont maintenant dans les villes, où la vie coûte cher. Cette distance entre l'idéal poursuivi et l'incapacité où l'on est de le réaliser confèrent un accent douloureux aux constatations des abbés et des visiteurs de Cluny.

Il importait de citer ceux des textes qui étaient encore inconnus ; l'intérêt de tous ces fragments vient de ce que les idées s'y trouvent mêlées aux faits. Lorsque les supérieurs et les définiteurs décident quelque chose, ils donnent leurs motifs ; ceux-ci sont invariables, et ils découlent de cette persuasion qu'un ordre religieux a besoin de canonistes et de théologiens pour être fidèle à lui-même et à son rôle dans l'Eglise : la ferveur de l'ensemble exige la science de quelques-uns, et l'intérêt de l'Eglise universelle coïncide en ce point avec celui de l'Ordre. Outre qu'ils nous donnent le moyen de saisir comme sur le vif la vie quotidienne et les soucis réels des moines clunisiens du XIIIe au XVIe siècle, les détails concrets rapportés dans les textes cités ici attestent les difficultés sans cesse renaissantes que doit, pour exister, vaincre un grand organisme lorsqu'il est soucieux de ne pas trahir les traditions que lui lègue son passé : une persévérance tenace évite seule que les obstacles matériels n'entravent les plus hauts desseins. Jusqu'à la fin du moyen âge, Cluny a déployé, en faveur des études monastiques, une sollicitude constante et une vigilance attentive : les embarras pécuniaires empêchèrent seuls ce courageux effort de porter tous ses fruits.

XI

UN FRAGMENT DE COUTUMIER MONASTIQUE

par dom P. Schaller et dom R. de Champvallier
moines de Saint-Jérôme

UN FRAGMENT DE COUTUMIER MONASTIQUE

INTRODUCTION

Pour qui cherche à savoir comment les anciens moines ont traduit dans la vie pratique la Règle de S. Benoît, l'étude des *Consuetudines* ou Coutumiers monastiques est du plus haut intérêt, surtout si elle est complétée par celle des Vies de saints moines et des Commentaires de la Règle.

En narrant la vie de leurs héros, les biographes sont naturellement amenés à mentionner maint détail d'observance et de liturgie ; et qui voudrait exploiter à ce point de vue les documents de l'hagiographie bénédictine en tenant compte de leur âge et de leur provenance, trouverait à faire ample moisson.

Les Commentaires également, en tant qu'ils reflètent les idées et la pratique de leurs auteurs et de l'ambiance monastique où ils vivaient, fournissent de précieux éléments à l'historien.

Mais dans les Vies et les Commentaires, ces éléments sont secondaires et occasionnels. Les Coutumiers, par contre, décrivent et règlent *ex professo*, souvent dans les moindres détails, la vie du monastère, et nous livrent sur l'horaire, les occupations, la liturgie, les repas, le costume, la

discipline, les fêtes et saisons, le soin des malades etc.., une profusion de renseignements précieux, se succédant parfois dans l'ordre le plus pittoresque [1].

Les Coutumiers sont nés du besoin de fixer et d'unifier les observances. Ces dernières, par suite de l'autonomie des abbayes et de la faculté laissée par la Règle elle-même aux supérieurs de préciser ou de modifier certains points, avaient tendance à se diversifier peu à peu. Mais qu'une abbaye fasse des fondations ou devînt le centre d'une réforme, les maisons qui en dépendaient ou s'y ralliaient désirant marquer l'unité d'origine et l'esprit de famille par une conformité aussi étroite que possible des observances, on était amené à fixer celles-ci par écrit.

C'est surtout aux xe et xie siècles que se manifeste la tendance vers l'unification des observances, promue par des mouvements de réforme, et que fleurissent les *Consuetudines*. Ce qui frappe, c'est leur unité d'inspiration : « Dunstan et Aethelwold en Angleterre, Gérard de Brogne en Flandre sont en communion intime avec Fleury, Fleury avec les réformateurs lorrains, ceux-ci, de leur côté, et Fleury avec Cluny. C'est donc vers Cluny que convergent en somme tous ces différents mouvements. Et Cluny, d'où avait-il reçu ses coutumes ? De Baume, où...on gardait l'observance de... Benoît d'Aniane » [2].

---

(1) C'est ainsi que les *Consuetudines S. Vitonis Virodunensis*, après avoir précisé, pour le jour de Noël, l'hymne qui doit se chanter aux petites Heures, continuent par des recommandations sur le chauffage de l'église et du réfectoire, et par l'énumération — imposante ! — des sept plats qui composeront le repas de midi (Albers V, p. 113). Et à la suite de la liste des fêtes que les moines doivent célébrer en chape, on lit cette disposition : « *In quibus sollemnitatibus legumen fratrum mensam non violabit, sed lautioribus cibis largo stipendio fastidia fratres exertos reddet* » (loc. cit. p. 127).

(2) U. Berlière, *Les coutumiers monastiques, Rev. Bénéd.*, 23, 1906, p. 262. Pour plus de détails sur les réformes du xe siècle, leurs relations entre elles et les Coutumes sur lesquelles elles s'appuyaient, voir Albers, *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten* München, 1905, p. 9 sv.

On le voit, ce n'est pas seulement sur l'observance à l'intérieur de tel monastère que l'étude des Coutumiers peut nous renseigner, mais encore sur les relations et les influences réciproques des monastères. Mais ceci à une condition : c'est de posséder, de ces textes, des éditions aussi complètes et aussi bien établies que possible, de façon à pouvoir en fixer la date, la provenance et les relations de dépendance mutuelle. A cette condition seulement, ces documents nous livreront tout ce qu'on peut en attendre pour la connaissance de notre passé monastique.

Or dans ce domaine, il reste beaucoup à faire. D'Achery [3], Mabillon [4], Herrgott [5], et surtout Martène dans son *De antiquis monachorum ritibus*, ont fait connaître un certain nombre de Coutumiers. Malheureusement Martène, qui a utilisé un nombre considérable de documents, s'est contenté d'en juxtaposer les données par ordre de matières, sans les soumettre eux-mêmes à une étude critique ; c'est d'autant plus regrettable que plusieurs de ces documents sont maintenant perdus. Devant cet état de choses, D. Bruno Albers, moine du Mont-Cassin, entreprit de publier un Corpus de Coutumiers, et fit paraître, de 1900 à 1912, cinq volumes de *Consuetudines Monasticæ* [6]. En annonçant, dans la préface du cinquième volume, les tomes suivants, il concluait : « Tunc demum publicatis omnibus his consuetudinibus quænam sit origo, quænam affinitas inter diversas istiusmodi Consuetudines probe demonstrari

(3) D'ACHERY, *Spicilegium* (Ed. Paris, 1723, I, p. 586), donne les *Statuta antiqua abbatiæ S. Petri Corbeiensis...*, et les *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii* d'Udalric.

(4) MABILLON, *Vetera Analecta* ed. 1723, p. 151 sv., donne quatre ou cinq documents relatifs à des coutumes monastiques.

(5) *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, contient, outre divers documents de moindre étendue, *Disciplina Farfensis, Consuetudines Cluniacenses* de Bernard de Marseille, et *Consuetudines Hirsaugienses*.

(6) Le premier parut à Stuttgart chez Roth, les suivants au Mont-Cassin.

poterit ». Hélas, D. Albers ne put poursuivre l'édition des textes, et leur étude critique resta limitée à ses *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten* [7] et à divers articles à l'occasion de ses publications, en particulier ceux de D. Ursmer Berlière dans la *Revue Bénédictine* [8]. L'œuvre serait donc à reprendre (car les volumes de D. Albers sont depuis longtemps épuisés [9]) et à compléter. Souhaitons qu'elle trouve bientôt un ouvrier compétent [10].

En attendant, c'est une toute petite pierre que nous apportons ici à l'édifice, encore sans savoir au juste où il conviendra de l'insérer ! Le fragment de Coutumier que nous publions est tiré du manuscrit Bibl. Nat. lat. 3835, codex formé de 11 fragments de manuscrits. Inutile de nous étendre sur le contenu, les divers morceaux n'ayant pas originairement fait partie du même ouvrage, leur description n'éclairerait pas notre texte. Celui-ci, huitième des fragments, comprend les folios 98 à 101. Il est disposé sur une colonne, à raison de vingt lignes par page. Quelques initiales sont en rouge ; plusieurs, au début des lignes,

---

(7) *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.-XII. Jahrhunderts.* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, II. Reihe Nr. 8) München, Lentner, 1905.

(8) U. Berlière : *Rev. Bénéd.*, 23, 1906, p. 260 (cf. note 2) ; ibid., 25, 1908, p. 95 : *Les coutumiers monastiques des* VIIIe *et* IXe *siècles.* Ibid., 29, 1912, p. 357 : *Coutumiers monastiques.* Voir aussi B. Albers : *Rev. Bénéd.*, 20, 1903, p. 174 : *Le plus ancien coutumier de Cluny.* Ibid., 28, 1911, p. 432 : *Die ältesten Consuetudines von Vallumbrosa.*

(9) Ajoutons qu'ils ne sont pas toujours d'une utilisation aisée ; D. Berlière fait à ce sujet quelques critiques justifiées (*Rev. Bénéd.*, 25, 1908, pp. 106-107).

(10) Nous avons mentionné quelques ouvrages et articles à titre d'indication, sans prétendre faire une bibliographie du sujet. D'autres Coutumiers ont été publiés et le sont encore : on en trouvera énumérés dans plusieurs des monographies citées par D. Cottineau dans son *Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés*, Mâcon, Protat, 1935. La *Henry Bradshaw Society* annonce la prochaine publication de plusieurs volumes dont : *The Consuetudinary of St. Mary's Abbey, York* (voir *Ephem. Lit.*, 1946, fasc. I-II p. 189).

sont omises. L'écriture est du XIᵉ siècle. Vers le milieu de la première page (98r), il y avait une note marginale dont la rognure de la marge a fait disparaître trop de lettres pour qu'on puisse en deviner le sens. A en juger par d'évidentes fautes de transcription, comme *conpulsentur* pour *non pulsentur* (fol. 99 r. l. 16), il s'agit d'une copie, non d'un original.

Le contenu est surtout d'ordre liturgique, les allusions à d'autres usages sont occasionnelles et peu nombreuses. Le fragment règle la liturgie des fêtes, de S. Etienne à la Purification. Les premières lignes se rapportent aux Matines et Laudes de S. Etienne. Après un long paragraphe groupant les éléments communs à la liturgie des trois jours suivants, on traite brièvement des fêtes de S. Jean et des Innocents, du jour suivant, du dimanche dans l'octave de Noël, des jours octaves de Noël et de S. Etienne, de l'Epiphanie avec sa vigile, son octave et le premier dimanche qui la suit, enfin de la Conversion de S. Paul et de la Purification.

Abordons maintenant de plus près l'étude de notre texte. Pour plus de commodité nous l'avons divisé en treize sections, et nous le désignerons par le sigle M. Ce qui nous intéressera en parcourant les sections une à une, ce sera moins d'en analyser le contenu (chose que le lecteur fera facilement lui-même), que de dégager les rapports de notre texte avec ceux déjà publiés par D. Albers, et de relever les autres éléments qui nous permettront de le situer aussi exactement que possible dans la littérature des *Consuetudines Monasticæ,* et même, éventuellement, de le dater et de le localiser.

Or voici, des *Consuetudines* d'Albers, celles qui à un premier examen ont paru présenter avec M des rapprochements intéressants :

BB' *Consuetudines Cluniacenses antiquiores*. Albers II, p. 1-30. B' est tiré du cod. Casanat. 54 ; B, du cod Barberini XI, 120 (maintenant Vatic. lat. 477). B est incomplet et

s'arrête au Samedi-Saint ; il développe B' en quelques points, par ailleurs il présente un texte identique à B'. Celui-ci se compose de deux parties : la première va d'octobre à octobre et se termine par *Finit* ; la seconde traite des Quatre-Temps et des fêtes des saints jusqu'à S. Michel. D. Albers montre que B' dans sa forme actuelle existait à Cluny en 930 ; mais dans ses parties les plus anciennes il est antérieur à Cluny et à Benoît d'Aniane ; celui-ci l'a connu et utilisé ; peut-être provenait-il du Mont-Cassin [11].

C *Consuetudines Cluniacenses antiquiores*, forme C. Albers II, p. 31-61. Le plus ancien Coutumier proprement clunisien, dépendant de BB'. Il peut être daté avec sécurité entre 996 et 1030 [12].

Fa *Consuetudines Farfenses.* Albers I. D'après D. Schuster [13], Farfa n'entre pour rien dans la rédaction de ces *Consuetudines.* Elles ont été compilées entre 1030 et 1048 à Cluny, sur la base d'au moins deux recensions des Coutumes de cette abbaye, par le moine Jean, disciple de S. Romuald, et introduites d'abord par lui dans le monastère de Saint-Sauveur (Pouilles), d'où Farfa les a reçues.

V *Consuetudines Vallymbrosæ Congregationis.* Albers IV, p. 223-262. Rédigées au plus tôt entre 1085 et 1106, au plus tard en 1193. Leur parenté avec les Coutumes Clunisiennes et de Germanie est certaine [14].

Fr *Consuetudines Fructuarienses.* Albers IV, p. 1-191. Fruttuaria fut fondée vers 1005 par Guillaume de Vol-

---

(11) Albers, *Untersuchungen* pp. 121-128 ; cf. du même : *Le plus ancien Coutumier de Cluny, Rev. Bénéd.,* 20, 1903, pp. 174-184 ; Berlière, ibid., 23, 1906, pp. 260-267.

(12) Albers, art. cité, *Rev. Bénéd.,* 20 ; *Untersuchungen,* p. 54.

(13) D. Schuster, *L'abbaye de Farfa et sa restauration au* XIe *siècle sous Hugues I, Rev. Bénéd.,* 24, 1907, p. 374 sv.

(14) Albers, *Die ältesten Consuetudines von Vallumbrosa, Rev. Bénéd.,* 28, 1911, pp. 432-436.

piano, disciple de S. Maïeul de Cluny et abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Les *Consuetudines,* très répandues, ont dû être rédigées dans leur texte actuel entre 1080 et 1090 [15].

S *Consuetudines Sigiberti abbatis,* Albers II, p. 62-116. Albers identifie ce Sigebert avec Siegfried de Gorze, disciple de Guillaume de Volpiano. L'auteur a dû utiliser un modèle qui s'appuyait sur B et C. La date doit être fixée entre 994 et 1030 [16].

Parcourons maintenant un à un les paragraphes de notre texte M.

I

Le fragment commence par la fin de la section relative à S. Etienne. *Excepto IIII^{um}, VII^{um} et XII^{um} pronunciabuntur* se rapporte aux répons de Matines : les quatrième, huitième et douzième, qui terminent chacun des trois Nocturnes, devaient être dits par un plus grand nombre de chantres que les autres. Seul, Fa présente ici une disposition semblable : *IIII^{tum}, VI^{tum}* (erreur pour VIII^{um}) *XII^{um} responsorium duo dicant.*

II

Cette section est propre à M et n'a pas de parallèle dans les Coutumiers d'Albers. Le compilateur y groupe des éléments communs aux trois fêtes de S. Jean, des Innocents et de S. Silvestre. Il est remarquable que dans Fa seul, ces éléments se retrouvent, quoique dispersés et répartis sur les trois fêtes. Parcourons-les :

1) *Mémoires à faire à Laudes et Vêpres :*

a) de la Nativité ; b) de la Vierge ; c) de S. Michel ; d) autres mémoires accoutumées.

---

(15) U. Berlière, *Coutumiers monastiques, Rev. Bénéd.,* 29, 1912, pp. 357-359.

(16) Albers, *Untersuchungen,* pp. 71-85. Cf. Berlière, *Les Coutumiers monastiques, Rev. Bénéd.,* 23, 1906, pp. 264-265.

Soulignons en passant l'importance de la mention de S. Michel : nous y reviendrons tout à l'heure.

Voici ce que Fa donne aux Vêpres de S. Etienne comme mémoires :

Dicto *Benedicamus Domino,* repetant antiphonam de sancto Iohanne cum *Gloria Patri*. Deinde antiphonam ex Domini nativitate : sacerdos hunc versum *Benedictus qui venit.* Oratio *Concede quæsumus.* Ex tunc de eius genitrice qualem velit (Cf. *aut qualiscumque iste similis erit* de M). Versiculus *Post partum virgo.* Collecta *Omnipotens sempiterne Deus qui filium tuum.* Post orationem de sanctis incipiatur responsorium *In medio ecclesiæ.*

2) *Missa matutinalis :* elle sera de Noël avec deuxième oraison de la fête du jour, et un des évangiles des trois messes de Noël au choix.

C'est aussi ce que prescrit Fa pour chacune des trois fêtes :

S. Jean : Missam matutinalem de die natali et collecta sancti Iohannis... Evangelium *Exiit edictum.*

SS. Innocents : Ad matutinalem missam... oratio *Concede quæsumus,* aliaque de parvulis. Evangelium *Pastores loquebantur.*

S. Silvestre : Matutinalem missam dicant de Domini natali et collectam ex præfato cum aliis consuetudinariis. (*Pas d'indication pour l'évangile*).

3) *Vêpres* : les quatre antiennes de la fête sont empruntées au I. Nocturne. Une parenthèse précise qu'on devra faire de même chaque fois que le I. Nocturne a des antiennes propres à la fête et non prises des psaumes mêmes, sauf à la solennité des SS. Pierre et Paul.

Rapprochons, ici encore, Fa : saint Etienne : *Ad vesperas, quæ super nocturna habentur, de ipso beato dicantur.* Saint Jean : *Ad vesperas dicantur antiphonæ de nocturna quæ de ipso sunt.* Pour les saints Innocents et S. Silvestre, les antiennes sont énumérées par leurs *incipit* sans mention du Nocturne.

4) *Encensement des autels à Laudes et Vêpres.* Ici, on ne peut guère apporter que cette courte mention de Fa :

Infra octavam Domini in cotidianis diebus... cantent laudes matutinas... sacerdos in alba cum incensu circumeat altaria. Mais puisque M donne ici des dispositions valables pour les octaves de Pâques et de la Pentecôte, les textes apparentés n'ayant pas de parallèle pour la présente section, nous citerons ce qu'ils donnent à Pâques en y renvoyant à la Pentecôte :

BB' : Tota enim ebdomada illa festiva debet celebrari, ad nocturnum omni die evangelium pronunciare. Ad matutinas laudes revestiat se sacerdos tota ebdomada tribus diebus in alba. Nec debent loqui in claustra illa ebdomada, quia festiva est.

C : Tota vero illa ebdomada celebratur festive et pronunciari debet evangelium quotidie. Ad Laudes tota ebdomada se sacerdos induat tribusque diebus incenset in cappa, tribusque in alba.

Fa : Tres dies... sacerdos sit in cappa, a quo altaria incensentur... Aliis tribus diebus... sacerdos alba induatur ad incensandum.

Qu'on relise maintenant M, on verra que sur ce point de l'encensement, il reste très original malgré les contacts avec les autres.

Cette section, la plus caractéristique de M, nous donne sur celui-ci des indications intéressantes. Tout d'abord, la mémoire de S. Michel, à faire aux Laudes et Vêpres des fêtes, après celle de Notre-Dame et avant les *solite antiphone et oracionum*. La pensée vient tout naturellement qu'il s'agit du Patron du monastère ; nous aurions donc affaire à une abbaye dédiée à S. Michel. De plus, on recommande au prêtre qui encense les autels pendant le *Benedictus* des Laudes, *ut tam cito circumeat altaria odorando parum ante et desuper in modum crucis tantummodo... ut ad* Gloria Patri *de evangelio in choro sit reversus* : si le prêtre doit ainsi se hâter, c'est que les autels sont assez nombreux et l'église grande. Il est donc logique de conclure que notre Coutumier provient d'une grande abbaye (il est question de l'abbé dans les cérémonies de la Purification) dédiée à S. Michel.

III

Avec la fête de S. Jean, nous retrouvons tous les autres textes. BB', C, Fa sont à peu près identiques à M, et donnent tous trois, avec lui, l'*incipit Audi fabulam* pour le II. Nocturne ; V, S et Fr par contre ne l'ont pas, et semblent étrangers aux autres.

Le *similiter* de M (*per omnia similiter agatur*) est peu naturel après la section II ; tout semble suggérer en effet que celle-ci est l'œuvre du compilateur de M, et que dans la source dont il se servait, le *similiter* rattachait directement la fête de S. Jean à celle de S. Etienne, comme dans BB' : *Similiter sancti Iohannis* (*festivitate*).

IV

Ici encore, BB', C, Fa et M sont manifestement en rapports entre eux, tandis que les trois autres restent isolés. Remarquons que BB' donne l'*incipit Et vidi cum aperuisset* ; C : *et vidi cum aperuisset sigillum* ; seul, Fa porte ...*sigillum* QUINTUM avec notre M, et seul aussi avec lui il continue DEHINC *sermones:* rencontres verbales qui semblent indiquer entre ces deux coutumiers une parenté plus étroite.

V — VI

BB' : Octaba Domini. Inchoentur epistolæ Pauli usque Septuagesima. Post nocturnos autem sonet custos signum, omnes canant matutinas laudes. Post *Laudate Dominum de cœlis* debet se revestire sacerdos in alba et incensare altaria. Postea canant matutina de Omnibus Sanctis, deinde revertantur fratres ad lectulos suos. Similiter agant sicut in sollempnitatibus nec debent loqui in claustra nec sonare tabulam.

C : Si dominica absoluta infra octavas evenerit, legantur epistolæ Pauli et responsoria de nativitate Domini. Post tres autem dies qui post Innocentium festum remanent, ad Laudes et ad Vesperas incenset sacerdos in albis, fiunt enim festive.

Fa : Quid agi debeat, si dies dominicus incurrerit infra ista sollempnia. Si venerit dies dominicus per ipsam celebrationem, ad invitatorium... *Christus natus est nobis*... Primo nocturno antiphona *In principio* vel *Nato Domino*. Lectiones legant de apostolo in ea quæ prima epistola ad romanos conscripta

est. Responsorium *Angelus ad pastores*... et alia sicut conscripta sunt VIII° die in antiphonario... Matutinalis missa eademque de ipso Domino... Ad sacram maiorem... omnia dicant de dominico die...

Item de ipsa celebratione quæ fit privatis diebus. Infra octavam Domini in cotidianis diebus, invitatorium *Christus natus est*. Duo signa pulsent ad expletionem cantici graduum. Primo et secundo nocturno antiphonam pueri dicant, una tantum per singulos... Evangelium non pronuntiabitur. Lectiones legant de apostolo, responsorium *Angelus ad pastores*... Peracto denique nocturnali obsequio, omnia signa pulsentur et cantent laudes matutinas... Sacerdos in alba cum incensu circumeat altaria... Postquam matutinas dixerint de omnibus sanctis sive *Verba mea*, revertantur in dormitorium... Dies illos sollempniter agant ; non sonetur tabula nec loquantur in claustro.

V : In illis duobus diebus, qui sunt post Natale Innocentum, cum Nocturnum incipitur, duo signa de minoribus sonentur. Invitatorium a duobus fratribus dicatur. Si autem invenitur antyphona, quæ pertineat ad psalmos ipsius Nocturni, dicatur, si autem non, una de natale Domini dicatur. Psalmi familiares et officium mortuorum minime in istis duobus diebus dicantur. Dum matutinum laudibus incipitur omnia signa sonentur. Antyphonæ super psalmos dicantur, uno scilicet die *Ante luciferum*, altero vero die *Genuit puerpera*. His diebus non est loquendum in claustris. Lector in Capitulo primo die legat de omelia evangelii *Pastores loquebantur*. In secundo vero die de *In principio erat verbum*. Antiphonæ vero per horas diei sicut in natale Domini. Ad missam officium *Puer natus*, epistola *Multipharie*, evangelium *In principio*. In diebus ambobus ad vesperum antiphonæ *Tecum principium* et ceteræ.

S : Si infra octavam dominicus dies evenerit, dicantur responsoria *Sancta et immaculata*, lectiones de sermonibus ad Natale Domini pertinentibus.

Fr : Ante nocturnos duobus diebus post festivitatem Innocentium sonetur classis, pronuncietur evangelium *Exiit edictum*. Similiter ad Laudes sonentur omnia signa et sint tria candelabra ante altare et dies totus ita agatur sicut in duodecim lectionibus. Ad missam antiphona *Dominus dixit*. Alia die pronuncietur evangelium *Pastores loquebantur*, ad missam *Puer natus est*. Ipsis diebus revestiat se sacerdos in alba et incenset altaria. Expletis matutinis eant in dormitorium et pausent in lectis suis.

Pour ces deux sections V-VI, nous mettons sous les yeux du lecteur le texte des six Coutumiers que nous com-

parons à M. Il s'agit de la liturgie des 29-31 décembre. On peut y distinguer les éléments suivants :

1) *Ces jours sont festifs,* d'où : sonnerie des cloches avant Laudes, encensement au *Benedictus,* retour au dortoir après Laudes, silence au cloître. Nous avons ici une série d'usages non proprement liturgiques : il est d'autant plus remarquable de noter l'accord, à quelques détails près, de M avec BB', C, Fa, V et Fr, tandis que S va à part.

2) *On commence la lecture des épîtres de S. Paul.* Sur ce point l'accord de M avec BB', C et Fa est caractéristique contre V, S et Fr, qui fixent le début de cette lecture au jour octave de S. Etienne, ce que fait aussi le Decretum Lanfranci : *In crastino post Circumcisionem Domini, incipiant legere epistolas sancti Pauli* [17].

3) *Incidence éventuelle d'un dimanche.* C'est ce dernier élément qui paraît avoir embarrassé les rédacteurs :

a) BB', V et Fr le négligent complètement.

b) La brève mention de C : *Si dominica... Domini,* semble signifier que si le dimanche coïncide avec une des fêtes précédemment traitées, il est absorbé par elle, s'il tombe après, on y place le début des épîtres de S. Paul.

c) La position de M est assez claire : ayant réglé, dans les sections I, III et IV, la liturgie des fêtes des 26, 27 et 28 décembre, dans la section V il fixe au 29 décembre (*sequenti nocte*) le début des épîtres de S. Paul, ainsi que tous les détails des jours *infra octavam* ; le dimanche survenant ne modifie rien à ces dispositions, et la section VI se contente de lui attribuer, en plus, la missa matutinalis.

d) Fa distingue : 1) *Quid agi debeat, si dies dominicus incurrerit infra ista sollempnia.* 2) *Item de ipsa celebratione, quæ fit privatis diebus.* A première vue, on croirait

(17) *P. L.* 150, 451 D.

que le premier paragraphe vise le cas où le dimanche coïnciderait avec une des précédentes solennités (26-28 déc.), et le second, celui du dimanche tombant un autre jour *infra octavam*. Mais en examinant le texte des deux paragraphes, on voit qu'il n'en est pas ainsi. Dans le premier, la *missa matutinalis* est de Noël, la grand'messe et tout le reste, du dimanche : la solennité n'aurait même pas une mémoire, ce qui est invraisemblable ! Dans le deuxième paragraphe par contre, il n'est plus question du tout du dimanche.

En définitive donc, Fa ne prévoit pas le cas de la coïncidence du dimanche avec une des fêtes des 26-28 décembre, laissant supposer, comme C, que quand ce cas se présente, le dimanche s'efface devant la fête. Mais il règle en détail et séparément, la liturgie de ce dimanche quand il tombe un autre jour de l'octave de Noël (c'est dans ce sens général d'*infra octavam* qu'il faut interpréter ici *infra ista sollempnia* et *per ipsam celebrationem*), et celle des jours de l'octave où il n'y a ni dimanche ni fête (*privatis diebus, in cotidianis diebus*).

Quelques remarques de détail :

Dans l'ensemble, V ne présente pas d'affinité spéciale avec M. Ici pourtant il y a un passage de M pour lequel V est seul à avoir un parallèle, qui même éclaire et aide à comprendre M. Aux Matines du 29 décembre, dit celui-ci, se diront *Antiphonæ Natalis Domini ; si potest esse, de ipsis psalmis*. V : *Si autem invenitur antyphona, quæ pertineat ad psalmos ipsius Nocturni, dicatur, si autem non, de Natale Domini dicatur* [18].

Remarquons enfin que M porte *Conpulsentur tabula :* l'erreur se corrige facilement en *non pulsentur* par les textes parallèles de BB' et Fa.

---

(18) Déjà D. Berlière faisait remarquer : « Un point intéressant à constater, c'est que ce texte est apparenté aux plus anciennes Coutumes de Cluny publiées par D. Albers dans son troisième volume et à celles de Germanie qu'il fait connaître dans son cinquième volume » (*Rev. Bénéd.*, 29, 1912, p. 360).

VII

Du jour octave de Noël, BB' et C ne font pas mention ; Fr est très bref ; S au contraire très long et tout à fait à part ; Fa et V sont d'accord avec M pour les premières Vêpres, qui sont de S. Silvestre jusqu'au capitule et ensuite de la Nativité ; mais M est seul à assigner à la Missa maior l'épître *Multifarie* et l'évangile *In principio*, attribuant à la *Missa matutinalis* les pièces *Apparuit benignitas* et *Pastores loquebantur*, que Fa et V donnent à la *Missa maior*. A part cette divergence, ici encore M s'apparente davantage à Fa, avec lequel il est seul à mentionner, à Vêpres, le répons *Hic qui advenit* à chanter par deux frères :

M : Responsorium duo fratres *Hic qui advenit.*

Fa : Responsorium *Hic qui advenit* duo fratres ante altare.

VIII

B : Octabas sancti Stephani : invitatorium *Regem martyrum,* hympnus *Christe redemptor omnium,* antiphona *Veritas de terra ;* psalmi sicut in dies ferias. In alia nocturna antiphona *Letentur celi,* orationes de ipso martyre. Ad matutinas Laudibus debet secretarius duas candelas aluminare, duos signos sonare et dicant antiphona *Lapidabant Stephanum,* psalmus *Dominus regnavit,* et postea de Omnibus Sanctis, et *Deus auribus nostris,* et postea revertantur ad lectulos suos fratres, et postea cantent officium defunctorum et matutinas, similiter faciant sicut in octabas sancti Martini et postea cantent Primam cum letaniam ; letaniam post *Miserere mei Deus.*

B' : Octabis sancti Stephani per nocturnos cantent officium mortuorum et matutinum mortuorum ; similiter faciant sicut in octava sancti Martini.

C : Octavis sancti Stephani. Post nocturnos fit officium mortuorum et Laudes sicut in octavis sancti Martini, sicque fit usque octavas Epiphaniæ.

Fa : Octava sancti Stephani... per unumquemque nocturnum singulas antiphonas de domini natale dicant... Mox ut habuerint nocturnale obsequium peractum, agant officium mortuorum et eorum matutinum et cum expletum fuerit laude matutina, unum tantummodo signum pulsetur et quinque antiphonæ

dicantur præfati sancti. Postmodo, illico sanctorum suffragia peracta habuerint, veniant in basilica sancte Mariæ canendo antiphonam eiusdem beatæ. Tunc agant ibi sanctorum matutinas, *Deus auribus* et quinque psalmos pro defunctis, et si aliquid superfuerit noctis eant soporis in stratis suis... Post capitulum... sonet tabulam et loquantur in claustro usque horam tertiam.

V : In octava sancti Stephani invitatorium *Regem martirum* ab uno fratre sicut in privatis diebus dicatur. Hymni et antiphonæ in ambobus nocturnis de natale Domini aut de octava, lectiones de epistolis Pauli, versiculi et responsoria et orationes de sancto Stephano ; post Nocturnum, matutinum de sanctis, deinde vigilia et matutinum mortuorum. In Laudibus antiphonæ *Lapidabant* et ceteræ. Finita matutina Laude statim cantetur Prima, deinde missa pro defunctis. Qua expleta secundum ordinationem domini Boni abbatis exeant ad Capitulum solvendum ad quod legatur... Postea dicantur quinque psalmi, scilicet *Verba mea* et ceteri. Hic ordo usque in octave Epiphaniæ teneatur. In his tribus diebus post Terciam dicantur antyphonæ de Octava Domini, quæ sunt in Laudibus ; antiphona vero ad Vesperum super psalmos *Illuxit nobis*.

S : In octava sancti Stephani inchoentur Epistole Pauli ad nocturnos, et dicatur officium mortuorum et post Matutinum *Verba mea*. Totus dies agatur de sancto Stephano usque post missam maiorem,deinde de Natali Domini.

Fr : De octavis sancti Stephani faciant duodecim lectiones. Ipso die ad Nocturnos inchoentur epistole Pauli apostoli et dicatur officium mortuorum.

Pour cette section encore, nous donnons tous les textes. C'est le seul endroit, pour l'étendue du fragment M, où B, identique ailleurs à B', le développe considérablement. Le fait que M suit ici le texte de B peut faire penser qu'il n'a connu que B et non B' ; mais n'ayant pas la possibilité de comparer M à B dans les autres passages où celui-ci développe B', on ne peut vérifier l'hypothèse. Puisque le lecteur a tout le texte sous les yeux, inutile d'en analyser tous les éléments ; bornons-nous à quelques remarques :

1) La mention de l'octave de S. Martin dans B', B et C souligne leur étroite interdépendance.

2) Tous nos Coutumiers ont pour ce jour l'office des défunts.

3) Quatre, à savoir B, Fa, V et M, détaillent davantage l'ordre des fonctions. Or nous trouvons que Fa et M vont d'accord pour le fixer comme suit : Matines de S. Etienne ; Matines et Laudes des défunts ; sonnerie d'une cloche ; Laudes de S. Etienne ; suffrages des saints (dans Fa ; mémoire des octaves dans M), puis de Notre-Dame ; Laudes de Tous les Saints ; *Deus auribus* et autres psaumes pour les défunts ; repos au dortoir. Tous deux disposent qu'il y aura colloque au cloître, mais Fa mentionne auparavant Prime suivie de sept psaumes et des litanies, la Messe des défunts, le Chapitre avec cinq psaumes. Ici encore, nous avons un accord remarquable de M avec Fa, tandis que dans les deux autres l'ordre est différent :

B : Matines et Laudes de S. Etienne ; Laudes de Tous les Saints ; *Deus auribus ;* repos ; office des défunts ; Prime avec litanies [19].

V : Matines de S. Etienne ; Laudes de Tous les Saints ; office des défunts ; Laudes de S. Etienne ; Prime ; Messe des défunts ; Chapitre avec les cinq psaumes.

4) Comme nous l'avons déjà signalé (§ V-VI), V, S et Fr fixent à ce jour le début de la lecture des épîtres de S. Paul.

IX

Pour la vigile et la fête de l'Epiphanie, V et Fr sont très brefs ; S diffère beaucoup pour le choix des pièces ; tandis que l'accord de BB', C et Fa avec M est remarquable. M et Fa assignent comme antienne à Magnificat des premières Vêpres *Magi viderunt stellam,* contre C qui a *Ab*

(19) Notons cependant qu'en établissant cet ordre, B dit : *Similiter faciant sicut in octabas sancti Martini.* Or le texte auquel il renvoie ainsi porte : « Octabas eiusdem ad nocturnas canant officium mortuorum et matutinam .mortuorum, deinde sonat custos signum et canant matutinas laudes et postea matutinum laudum de omnibus sanctis, et *Deus auribus nostris* et *Verba mea* ». Ce qui nous ramène à l'ordre suivi par M et Fa.

oriente (BB' n'en fait pas mention). Les deux encensoirs à Vêpres sont signalés par M, Fa, S et Fr. L'usage de ne pas jeûner est mentionné par BB', C, Fa, M et S.

X

M a en commun avec BB', C et Fa : deux frères en aube pour l'invitatoire, l'évangile *Factum est* (les mots *post Te deum laudamus* seulement dans M, Fa et S) ; pour la messe, l'épître *Domine Deus meus* et l'évangile *Videns Iohannes Iesum*. Alors que BB', C et M ont la collecte du jour même de l'Epiphanie, *Deus qui hodierna die*, Fa seul donne celle de la messe actuelle du jour octave, *Deus cuius Unigenitus*. Fr n'a rien pour cette section ; voici les textes de V et S :

V : In Octava Epiphaniæ ad Primam, antiphona *Lux de luce*, ad Terciam *Descendit spiritus*, ad Sextam *Stella nobis*, ad Nonam *Vox de cælo*, ad Vesperum *Stella ista*.

S : In die octava Epiphaniæ *Credo in unum deum* ad missam cantent. Legatur evangelium post *Te deum laudamus Factum est cum baptizaretur*.

Quant à l'épître *Domine Deus meus* (+ *honorificabo te* BB', C, Fa), pour laquelle D. Albers dans ses éditions ne donne aucune référence, elle présente le cas assez rare d'une épître composite ; elle était formée de Isaïe 25, 1 ; 26, 11 ; 28, 5 ; 35, 1, 2, 10 ; 41, 18 ; 52, 13 ; 12, 3-5 [20].

XI

M a ici un texte assez original, et développé. En effet, BB' a simplement : *Responsoria in dominicis diebus per* [21] *octabas de psalmis* Domine ne in ira tua ; *per singulos dies illa responsoria quæ continentur in antiphonario unius-*

(20) Walter Howard Frere, *The Roman Epistle-Lectionary*, IIIe vol. des *Studies in early Roman Liturgy*, Oxford, 1935, p. 93.

(21) *Per* : erreur pour *post*.

cuiusque diei. C a presque mot pour mot la même chose, Fr et S ajoutent que les lectures seront des épîtres de S. Paul chaque jour, V n'a rien. Fa :

Dominicam quæ evenerit post hunc octavum. In die sabbati ad vesperas responsorium *A dextris est mihi.* Vitatorium *Preoccupemus,* lectiones de apostolo, responsorium *Domine in via tua*[22]. *Après un long passage réglant la procession :* In cotidianis diebus in evangelio antiphonæ sicut per unumquemque diem afixe sunt in antiphonario, ita dicantur. Ad vesperam vero antiphona quæ ex evangelio ipsius septimanæ habetur per unamquamque usque feria III^a capud ieiunii sic persolvatur...

XII

La Conversion de S. Paul, dans le manuscrit sur lequel fut copié B', représente probablement une addition postérieure, ajoutée en marge du texte primitif. Par erreur, le copiste de B' l'a insérée après la Purification[23]. Cette inversion a passé dans B, C et même Fa ; notre M ne l'a plus, pas plus que V, S et Fr. On peut conclure à coup sûr que les manuscrits qui ont l'erreur dépendent les uns des autres ou d'un commun archétype ; par contre il serait exagéré de dire qu'un manuscrit ne dépend pas des précédents parce qu'il n'a pas cette erreur, celle-ci étant facile à apercevoir et à corriger.

A l'*incipit* de l'hymme *Doctor egregie,* C ajoute celui des strophes suivantes, *Jam bone pastor, Olive bine, Sit Trinitati* (de même V) ; puis Fa ajoute : *Sacerdos revestiatur in cappa.* A part cela, BB', C, Fa et M sont identiques jusqu'au II. Nocturne. Là, tandis que C, Fa et M ont l'homélie *Numquid volet rinocerus,* BB' indique *omelia sanctorum patrum « Filioli mei ».* Quant à la messe, Fa n'en parle pas ; C a le même introït que M, tandis que BB' a

(22) *In via* : erreur pour *ne in ira.*

(23) ALBERS, *Untersuchungen,* p. 31.

« *Scio cui credidi* » *sicut in kalendas iulias*. Voici les autres textes :

V : In Conversione sancti Pauli hymnus ad Vesperum dicatur *Doctor egregie. Olive bine. Sit trinitati.* Versus antiphonarum non dicantur in hac festivitate nisi in Nocturnum. Hymnus ad Nocturnum *Exultet celum.*

Fr : In Conversione sancti Pauli faciant in cappis.

La fin de cette section dans M mérite de retenir l'attention : *Missa matutinalis de sancto Proiecto.* Elle lui est tout à fait particulière. S. Proiectus se trouve dans le Sacramentaire Gélasien et par conséquent dans beaucoup d'anciens missels. Cependant, d'après les tables du Catalogue des Missels de Leroquais [24], on a l'impression que son culte est surtout répandu dans le nord et l'est de la France. D'après Martène [25], on en disait la *missa matutinalis* à Corbie, Saint-Denys, Saint-Pierre-sur-Dives ; on en faisait mémoire au Bec, à Notre-Dame de Lyre, à Saint-Germain, Saint-Corneille de Compiègne et Toul. On voit que, s'il est intéressant de savoir que le monastère d'origine de notre Coutumier rendait un culte à S. Proiectus, ce fait n'est pourtant pas assez caractéristique pour nous mettre sur la voie d'une identification facile !

XIII

Pour cette longue section de la Purification, il serait fastidieux de faire des analyses sur des textes que le lecteur n'aurait pas sous les yeux ; d'autre part, reproduire tous les textes et y ajouter des commentaires mènerait trop loin. Nous laisserons donc de côté V, Fr et S. Ces deux derniers sont très différents des autres, mais d'accord entre eux au point de ne former pour cette section qu'un seul et

(24) V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France,* Paris, 1924.

(25) *De antiquis monachorum ritibus* (ed. Anvers, 1765) p. 189.

même texte avec quelques variantes. Nous nous bornerons à reproduire BB', C, Fa (abrégé). En les comparant avec M, le lecteur verra avec évidence que pour la liturgie comme pour les usages monastiques mentionnés à la fin, ils sont très voisins les uns des autres, mais ici encore M et Fa ont des particularités en propre, par exemple la mention de la *galilea* où stationne la procession, celle des prières qui se font avant None, et, à ce propos, de la *scola* dans M, des *pueri* dans Fa.

BB' : Purificatione sanctæ Mariæ. Ad Vesperas capitulum *Ecce ego mitto,* responsorium *Accepit Simeon,* antiphona *Cum inducerent,* collecta *Perfice in nobis.* Ad invitatorium revestient se tres fratres in cappas. Lectiones in vigilia omelias sanctorum patrum *Odiernus dies,* canticum *Populus qui sedebat,* evangelium *Postquam impleti sunt,* collecta *Omnipotens sempiterne deus cuius filius.*

Ad Tertiam vero debent esse revestiti in albis omnes fratres. Post Terciam vero veniat unus infans et vestiat tunicam et portet textum et veniant conversi et portent duo candelabra et unus turibulum, itemque alius portet crucem et alius aquam benedictam. Veniantque ad oratorium sanctæ Mariæ cantantes psalmum *Miserere mei deus.* Cum autem fuerint ibi, post *Gloriam* psalmi nihil dicant, sed faciant orationem ; prior vero debet facere signum. Cum autem surrexerint, dicat sacerdos *Dominus vobiscum,* Oremus *Erudi quæsumus domine,* deinde debet incensare cereos et aqua benedicta aspergere. Tunc debet custos donare cereos per omnes. Cum autem ceperint accendi, inchoet cantor antiphonam *Lumen ad revelationem,* deinde antiphonas *Ave gratia. Adorna thalamum. Responsum accepit.* Tunc exeant usque ad portam ecclesiæ. Cum vero finite fuerint antiphonæ, inchoet cantor antiphonam *Cum inducerent,* deinde sonentur omnes signi. Custos vero debet donare ad omnes fratres cappas, cantet missam. In refectorio autem debent tabulæ esse coopertæ. Post refectionem autem non debent cantare Nonam. Post Nonam sonet prior cymbalum et eant bibere cum iustitiis suis usque in ramis palmarum.

C : In Purificatione sanctæ Mariæ. Ad Vesperum capitulum *Ecce mitto angelum meum,* responsorium *Senex puerum,* hymnus *Ave maris stella,* antiphona *Cum duceretur,* oratio *Perfice in nobis quæsumus.* Crastina ad invitatorium habeant quattuor fratres cappas. Sciendum est autem quod duo et duo debent responsoria dici, quotiescumque quattuor fratres ad invi-

latorium vestiuntur cappis. Ymnus *Quem terra pontus*. Lectiones in primo et secundo nocturno de sermone sancti Augustini *Hodiernus dies*, in tercio de expositione evangelii. Canticum sicut in Natali domini *Populus qui ambulabat*. Evangelium *Postquam impleti sunt dies*. Oratio *Omnipotens sempiterne deus cuius filius*.

Ad Terciam debent omnes in albis esse revestiti. Post Terciam vero induantur duo infantes tunicis ad textus portandos et duo conversi portent candelabra cum cereis iuxta unumquemque infantum et alter ante turibulum. Itemque alius crucem portet et alius aquam benedictam veniantque omnes ad oratorium sanctæ Mariæ cantantes antiphonam *Tota pulcra es* aut *Ave spes nostra*. Qua dicta, dicat sacerdos *Dominus vobiscum*, oratio *Erudi quæsumus domine*. Deinde facta oratione benedicat cereos incensetque et aqua benedicta eos aspergat. Postea secretarius distribuat eos fratribus. Cumque accendi ceperint incipiat cantor antiphonam *Lumen ad revelationem ;* accensis cereis inchoetur *Ave gratia plena*, et processio fiat. Cumque ad portas monasterii venerint et antiphone finite fuerint, dicatur *Cum inducerent*, et introeant. Tunc sonent omnia signa et apportet secretarius omnibus cantoribus cappas et cantetur missa. Mense sint copertæ, nec debent post versum Nonam canere, sed servitores de refectorio expectare. Post Nonam eant bibitum cum iusticiis suis cum sonuerit cimbalum. Sicque faciant in duodecim lectiones usque in ramos palmarum.

Fa : Purificatione... Ad vesperam... capitulum *Ecce mitto angelum*. Responsorium *Responsum acceperat*. Ymnus *Ave maris stella*. Antiphona *Cum inducerent*. Oratio *Perfice in nobis*... Invitatorium quattuor fratres in cappis canant. Lectiones de sermonibus patrum. Responsoria a binis ac binis cantabuntur... Cantica *Populus qui sedebat in tenebris*...

Ipsa (Tertia) exacta accipiant IIIIor seniores reliquias minores ; textos evangeliorum duos, pueri tunicis induti ; conversi duo cruces, tertium crucifixum aureum. Aquam sanctam, duo turibula aurea, necnon et IIIIor candelabra. Exhinc continuo incipiant hanc antiphonam *O beata infantia*, et eant sic per ordinem ad oratorium sanctæ gloriosæ virginis. [*Ordre de la procession : infantes, seniores, conversi, abbas*]. Antiphona pernotata peracta, dicat sacerdos versiculum *Benedicta tu. Dominus vobiscum*. Collecta *Deus qui salutis æternæ*. Qua dicta omnibus congregatis fiat oratio sub silentio cumque fecerit signum prior pariter surgant. Ac deinde accedat sacerdos in antea prope altare et dicat hunc versum *Post partum. Dominus vobiscum*. Oremus *Erudi quæsumus domine plebem tuam*. Deinde cereos benedicat et aquam aspergat benedictam super

eos ac timiatizet altare in primis, postmodum cereos. [*Distribution*]. Cantor imponat antiphonam *Lumen ad revelationem*. Incipientibus vero pergere dicantur aliæ quæ conveniunt, videlicet *Ave gratia plena. Adorna thalamum tuum. Responsum acceperat...* Peracta omnia quæ dicenda erant in galilea, introeuntibus in ecclesiam hanc antiphonam perstrepant vel concinnant *Cum inducerent*, sonantibus omnibus eramentis. Tunc dentur ab armario vel secretario ab omnibus cappæ etiam ad conversos, ad pueros quippe condonentur tunicæ. [*Messe*]. Ad expletionem missæ omnia signa pulsentur. In refectorio debent esse tabulæ coopertæ. Post prandium exspectetur servitores ad Nonam atque lectiones vacent. Surgentibus a refectione tunc pulsetur signum et procedant omnes in ecclesiam et pueri ante altare faciant orationem. Qua facta pulsentur denuo signum et tunc reddant horam. Expleta eant bibere in refectorio sonante ante cymbalo.

*
* *

A la Purification se termine notre fragment. Si nous avons cru devoir nous livrer à la longue et fastidieuse confrontation qui précède, c'est pour ne pas paraître arbitraire en essayant de le situer parmi la littérature déjà connue des Coutumiers. C'est ce que nous allons tenter maintenant.

D'après D. Albers, les relations entre B, B', C, S, Fr, et Fa peuvent se résumer ainsi : l'archétype a été élargi d'abord en B' (avant 930), puis en B (après 994). De BB' dépend C (avant 1030), bien que certaines de ses particularités s'expliquent mieux en admettant que l'archétype soit directement à leur origine. A leur tour, B et C ont été utilisés à travers une rédaction intermédiaire inconnue pour la compilation de S (avant 1030), Fa (avant 1048) et Fr (vers 1080) [26].

Quelle est, dans ce groupe, la position de M ? De l'ensemble de nos remarques se dégagent les conclusions suivantes :

1) Sauf de rares exceptions, on peut dire que M n'a pas de contact marqué avec S et Fr. S est très original non

(26) ALBERS, *Untersuchungen* pp. 128-129.

seulement par rapport à M, mais souvent aussi relativement aux autres ; quant à Fr, il est tellement laconique dans la partie qui nous occupe, qu'il ne peut entrer en ligne de compte que pour d'infimes détails ; dans la longue section de la Purification son étroite dépendance de S est évidente.

2) A part le détail signalé (§ **V**), V n'a pas non plus d'affinité spéciale avec M.

3) Par contre il est évident que M forme avec BB', C, et Fa, c'est-à-dire avec les Coutumiers proprement clunisiens, un groupe homogène. Sauf pour la section II, les concordances sont constantes pour les pièces liturgiques, les usages monastiques, et souvent l'ordre des matières et le vocabulaire.

A première vue, c'est avec BB' et C que M semblerait avoir le plus d'affinité, et cette impression vient de ce que, les sections de part et d'autre étant de longueur à peu près égale, et traitant les mêmes matières dans le même ordre, les ressemblances sautent aux yeux. Par contre, Fa est de tous nos Coutumiers le plus prolixe, celui qui a le plus élargi les textes de base, et les a complétés par une foule de précisions sur l'ornementation de l'église, le luminaire, le détail des cérémonies, etc. Mais que l'on laisse de côté ces éléments pour ne comparer que ceux qu'il a en commun avec M, aussitôt il devient évident que Fa est plus proche de ce dernier que BB' et C : c'est ce que nous avons constaté tout le long de notre analyse. Il y a un certain nombre de concordances verbales (nous en avons souligné au passage) ; dans l'ensemble pourtant, c'est moins sur la forme que sur le fond que porte l'accord. Bornons-nous à rappeler ici, que dans Fa seul se retrouvent les éléments du paragraphe **II**, le plus original de M ; que M et Fa sont seuls à mentionner le répons *Hic qui advenit* (§ **VII**), à avoir le même ordre des offices (§ **VIII**), la même antienne à Magnificat (§ **IX**), à mentionner la *galilea* et la *scola* des *pueri* (§ **XIII**).

Est-il possible de préciser davantage les relations entre M et Fa ? M a-t-il utilisé Fa, ou vice-versa ; ou encore, M et Fa procèdent-ils d'une source commune ? A première vue. considérant que de B' à B, C, Fa, les rédactions sont allées en s'élargissant et en se complétant, et que M à ce point de vue se place entre C et Fa, on est tenté de l'insérer à cette place comme anneau intermédiaire. Considération évidemment trop superficielle : le compilateur de Fa peut avoir eu intérêt à développer M ; mais on peut tout aussi bien concevoir que l'auteur de M ait résumé Fa. Et l'une et l'autre hypothèse soulève des objections : si Fa avait eu M sous les yeux, comment aurait-il conservé l'inversion de la fête de la Purification placée avant celle de la Conversion de S. Paul, inversion passée de B' en B et en C, mais que M n'a plus ? D'autre part, si M a directement utilisé Fa, on s'attendrait à trouver des ressemblances littérales plus marquées.

Rappelons que S, Fr, Fa dérivent de B (B') et de C, non pas directement, mais à travers une forme X, qui doit avoir été une fusion de B (B')-C complétés par des coutumes d'autres abbayes (Fleury, Toul, Gorze) [27]. Pour D. Schuster aussi (cf. note 13), Fa a été rédigé d'après au moins deux Coutumiers. Dans ces conditions, nous pensons que la meilleure explication de l'affinité spéciale entre Fa et M est celle-ci : M a été rédigé à peu près à la même époque que Fa, donc vers 1050, d'après une forme X, qu'il faut moins se représenter comme un texte uni, que sous forme d'un recueil groupant autour d'une compilation de B (B')-C, d'autres documents [28]. C'est l'utilisation commune

(27) Albers, *Untersuchungen* p. 82.

(28) C'est ainsi que, pour donner un exemple concret, B' lui-même se présente, dans le cod. Casanat. 54 B, précédé du poème de Benoît d'Aniane *Arbiter ut mundi*, et suivi de l'*Ordo Qualiter*. (Albers, *Untersuchungen*, p. 127).

et prépondérante d'un de ces documents par le rédacteur de Fa et par celui de M, qui est à l'origine de leur étroite affinité.

M aura donc été rédigé vers 1050. Il n'est guère possible de préciser davantage : pour les Coutumiers complets, la présence ou l'absence de la Commémoraison des Défunts, instituée vers 1030 par Odilon de Cluny, ou de quelques autres usages que les *Consuetudines Udalrici* permettent de dater en les rattachant à tel ou tel abbé de Cluny, sont des repères précieux : M n'est qu'un court fragment et ne nous offre pas cette ressource.

Nous ne sommes guère plus heureux pour déterminer le lieu d'origine de M. Nous avons vu qu'il s'agit d'une abbaye clunisienne, assez considérable, dédiée à S. Michel, et où l'on célébrait la fête de S. Proiectus le 25 janvier. Il serait tentant de penser, par exemple, au Mont-Saint-Michel, qui eut pour abbé, de 1033 à 1048, Suppo, moine de Fruttuaria ; mais il eût fallu, pour examiner cette hypothèse, des ouvrages et des documents que nous n'avions pas sous la main [29]. D'ailleurs bien d'autres abbayes dédiées à S. Michel peuvent entrer en ligne de compte : Saint-Mihiel, Saint-Michel-en-l'Herm, etc...

En résumé, le texte que nous publions est le fragment d'un Coutumier monastique de caractère surtout liturgique, composé vers le milieu du XIe siècle, provenant d'une abbaye d'observance clunisienne dédiée à S. Michel ; il est étroitement apparenté aux *Consuetudines Cluniacenses antiquiores* BB' et C, et a des affinités particulières avec les *Consuetudines Farfenses*.

Voici maintenant le texte de M :

1. (fol. 98 r.) ... excepto quartum, octavum et duodeci-

---

(29) Coutumes du Mont-Saint-Michel dans un manuscrit du XIIIe s. à Avranches (*Catal. génér. des mss. des biblioth. de France.* Départ., t. X p. 100) ; *Ordinarius* du XIVe s. (p. 22).

mum pronunciabuntur ; tum[1] tantummodo turibulum deferatur. Ad Benedictus post collectam antiphona de Nativitate cum *Gloria Patri* et *Dominus vobiscum* et collecta.

II. Similiter istis tribus diebus festis sequentibus, videlicet sancti Iohannis, Innocentum, sancti Silvestri, post collectam de sancto ad matutinum et ad vesperas dicendum de Nativitate ; post hanc de sancta Maria antiphona *Nesciens mater virgo* aut qualiscumque iste similis erit, et collecta *Deus qui salutis* vel alia qualiscumque ubi de sancta Maria loquitur ; postquam[2] de sancto Michaele ; sequantur deinde solite antiphone et oracionum. Missa matutinalis tribus diebus due dicantur collecte, prima de Natali Domini, secunda de sancto cuius dies est. Evangelium quodcumque placuerit de tribus : *In principio*[a], aut *Exiit edictum*[b], seu *Pastores*[c]. Cotidie vespere dicantur cum antiphonis de sancto cuius dies est, verbi gratia, ut sicut die Natalis Domini *Tecum principium*, ita die sancti Stephani ipsius antiphone : de primo nocturno prima *Stephanus autem*, psalmus *Dixit Dominus ;* sequantur (fol. 98 v.) cetere usque ad quartam. Similiter et de aliis festivitatibus agendum est, unde antiphone non sunt de salmis primi nocturni, præter sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quorum sollemnitatis passione dicantur antiphone *Iuravit Dominus, Potens, Collocet, Confortatus est.* Istis diebus induatur sacerdos ad vesperas et matutinum, tribus diebus in capa et tribus diebus in alba, ad turibulum per altaria portandum ; et cum sacerdos in capa, conversus in alba ; dum vero sacerdos in alba, conversus minime induatur nisi aliqua necessitate cogente. Similiter[3] octabis Pasche et Pentecosten induendus sacerdos : usque *Gloria Patri* de responso non exiet indui ; si potest fieri tam cito circumeat altaria odorando parum ante et desuper in modum crucis tantummodo, præter maius altare quod hinc et inde odoretur amplius et reverencius ceteris, ut ad *Gloria Patri* de evangelio in choro sit reversus.

III. In festivitate sancti Iohannis per omnia similiter agatur. Lectiones quattuor de Apocalipsi ; (fol. 99 r.) in secundo

(1) tum] *ms.* num.

(2) postquam] *ms.* ostquam, p *om. rubricator.*

(3) similiter] *ms.* imiliter, s *om. rubricator.*

(*a*) Io. 1, 1.

(*b*) Lc. 2, 1.

(*c*) Lc. 2, 15.

nocturno sermones sanctorum patrum, inter quos *Audi fabulam* [d] de ecclesiastica hystoria sermo.

IV. Simili modo in natali Innocentium prime lectiones ex Apocalipsi *Et cum aperuisset* [4] *sigillum quintum* [e]; dehinc sermones diei.

V. Sequenti nocte invitatorium canatur *Christus natus est nobis,* ymnus *Christe redemptor,* antiphone Natalis Domini ; si potest esse, de ipsis psalmis. Lectiones [5] inchoantur de epistolis sancti Pauli que tunc primitus inchoantur. Responsoria de Nativitate. Ad matutinas laudes pulsentur signa et cetera sequencia sicut octabas Pasce et Pentecosten. Post matutinum revertantur ad lecta fratres et cuncta deinceps sollemniter agantur. Officium ad missam quodcumque placet, ut *Dominus dixit ad me* integre sive *Puer natus est nobis ;* et epistole et evangelia sicut hodie ita et cras per omnia ita agantur. Non pulsentur [6] tabula nec loquantur in claustra. Si evenerint duodecim lectiones, pleniter sunt agende.

VI. Dominica prima post Natalem Domini omnino non est spernenda, sed quocumque die evenerit post Natalem Domini, ipso eciam (fol. 99 v.) die missa matutinalis de ipsa dicatur dominica, id est *Dum medium silencium.*

VII. Octava [7] Domini sic est celebranda sicut sancti Stephani festivitas. Ad vesperas antiphone de sancto Silvestro, capitulum de Natali Domini, responsorium duo fratres *Hic qui advenit,* ymnus *Veni* [8] *redemptor, Tecum principium,* antiphona *Qui de terra est,* collecta *Deus qui salutis.* Missa matutinalis de octava : epistola [9] *Aparuit benignitas* [f], evangelium *Pastores* [g], simul evangelio *Postquam consummati sunt* [h], quod et matuti-

(4) *ms.* apæruisset.

(5) lectiones] *ms.* ectiones, l *om. rubricator.*

(6) non pulsentur] *ms.* conpulsentur. *Cf.* BB' : nec debent loqui in claustra nec sonare tabulam.

(7) octava] *ms.* ctava, o *om. rubricator.*

(8) *ms.* venit.

(9) epistola] *ms.* capitula.

(*d*) Bibl. Casin. II Florileg. p. 75.

(*e*) *Apoc.* 6, 9.

(*f*) *Tit.* 3, 4.

(*g*) Lc. 2, 15.

(*h*) Lc. 2, 21.

num est legendum. Missa maior : officium *Puer natus est,* epistola *Multifarie* [i], evangelium *In principio* [k]. Ad vesperas antiphona *Tecum principium* et ceteras.

VIII. In octaba sancti Stephani : invitatorium *Regem martyrum Dominum,* hymnus *Christe redemptor,* antiphone super salmos de octavis Domini, lectiones de epistolis [10] Pauli, responsoria de sancto Stephano. Post nocturnos canatur officium mortuorum, dein pulsato signo persolvantur matutinum laudes, quas integre de sancto Stephano (fol. 100 r.) dicantur et post harum collectam comemoratio de octabis [11] agatur et de sancta Maria : antiphona *Virgo verbo concepit.* Post matutinum de Omnibus Sanctis, *Deus auribus nostris* et *Verba mea.* Post hec dormitorium redibunt, et nisi sint duodecim lectiones, una vice loquantur claustro.

IX. Vigilia [12] Epiphaniæ. Officium ad missam[13] *Dominus dixit ad me,* collecta *Corda nostra* [14], epistola *Aparuit* [l], responsorium *Benedictus qui venit,* alleluia *Dominus dixit ad me,* evangelium *Defuncto Herode* [m], offerenda *Letentur celi,* communio *Exulta filia Sion.* Ieiunium minime agatur. Antiphone ad vesperas *Stella ista,* capitulum *Surge illuminare,* responsorium *In columbæ,* ymnus *Veni redentor gentium,* versus *Reges Tharsis,* antiphona *Magi viderunt,* collecta *Deus illuminator ;* duo turibula portentur. Ad vitatorium quattuor in capis ; hymnus [15] *Christe redenptor ;* lectiones primæ de prophetia ; responsoria duo et duo fratres pronuntiabunt ; evangelium *Cum* [16] *natus esset Ihesus* [n] *;* hymnus matutinis laudibus *Enixa est puerpera,* iuncto illi *Hostis Herodes impie.*

X. Octaba Epiphaniæ. Duo in albis ; responsoria de

(10) *1 m.* depistolis, *dein corr.*
(11) octabis *vel* octaba : *ms.* octab.
(12) vigilia] *ms.* igilia, v *om. rubricator.*
(13) *ms.* misam.
(14) nostra] *ms.* vestra.
(15) *1 m.* ymnus ; *corr.* hymnus.
(16) cum] *1 m.* con, *dein corr.*

(*i*) *Hebr.* 1, 1.
(*k*) Io. 1, 1.
(*l*) *Tit.* 3, 4.
(*m*) Mt. 2, 19.
(*n*) Mt. 2, 1.

Epiphania ; evangelium post *Te Deum laudamus : Factum est cum* (fol. 100 v.) *babtizaretur Ihesus* [o]. Ad missam officium ut supra ; collecta *Deus qui hodierna die ;* epistola *Domine Deus meus* [p] ; evangelium *Videns Iohannes Ihesum* [q].

XI. Dominica [17] prima post octabam Theophaniæ [18] nisi nudata sit dicatur sabbato ad vesperas capitulum *Benedictus Deus ;* responsorium *Deus qui sedes ;* hymnus *O lux beata Trinitas ;* collecta *Vota quæsumus Domine.* Hymnus ad matutinum *Primo dierum ;* lectio *Paulus servus* [r] *Christi ;* responsorium *Domine ne in ira tua ;* canticum *Domine miserere nostri* [s] ; evangelium *Nuptie facte sunt* [t]. Officium *Venite loco, In excelso trono vidi.* Diebus privatis ad matutinum lectio de epistolis Pauli usque in Septuagesima ; responsoria de psalmis. Psalmodia et cetera omnia agantur nocte et die sicut ante Natale Domini agebantur. Duabus vicibus loquantur claustro.

XII. In Conversione sancti Pauli. Capitulum ad vesperas in vigilia *Saulus adhuc* [u] ; responsorium *Ibat igitur ;* hymnus *Doctor egregie ;* antiphona *Saulus autem ;* collecta *Deus qui universum.* Ad [19] vitatorium duo in capis ; hymnus primus *Exultet cęlum ;* primæ lectiones *Saulus adhuc* [u]. Secundo nocturno *Numquid volet rinocerus* [v] ; evangelium *Dixit Simon Petrus* [w]. Officium ad missam *Letemur* (fol. 101 r.) *omnes.* Missa matutinalis de sancto Proiecto.

XIII. Vigilia Purificationis sanctæ Mariæ. Ad vesperas capitulum *Ecce ego mitto* [x] ; responsorium *Responsum accepe-*

(17) *1 m.* dominеca, *dein corr.*
(18) *ms.* thophaniæ.
(19) ad] *1 m.* a, *dein corr.*

(*o*) Lc. 3, 21.
(*p*) Is. 25, 1. *Cf. Studies in early Roman Liturgy.* III : W. H. FRERE, *The Roman Epistle-Lectionary*, Oxford, 1935, p. 93.
(*q*) Io. 1, 29.
(*r*) *Rom.* 1, 1.
(*s*) Is. 33, 2.
(*t*) Io. 2, 1.
(*u*) *Act.* 9, 1.
(*v*) S. GREG. MAG. *Mor. in Iob, P. L.* 76, 571.
(*w*) Mt. 19, 27.
(*x*) Mal. 3, 1.

rat; ymnus *Ave maris stella*; antiphona *Cum inducerent*; collecta *Perfice in nobis*. Ad vesperas et matutinas duo turibula ferantur [20]. Ad vitatorium quattuor in capis. Lectiones de sermonibus patrum. Hic convenienter [21] duo et duo responsoria recitant; canticum *Populus qui ambulabat* [y]; evangelium *Postquam inpleti sunt* [z].

Post Tertiam inducti duo subdiaconi quorum quisquam teneat textum evangelii; iuxta quos quattuor candelabra; ante eos duo turibula, deinde tres cruces, aqua benedicta præeunte. Sed antequam a conspectu altaris comoveantur, odorentur hec omnia ab abbate incenso, et ita ut dictum est ordinate veniant ad oratorium sanctæ Mariæ canendo antiphonam *O beata* [22] *infantia*, qua finita dicatur capitulum *Ave Maria* vel *Post partum Virgo* et oratio festive ab abbate [23] aut ebdomadario missæ, *Perfice in nobis*. Supplicante conventu et facta oratione et signo a priore vel ab abbate, sint iuxta altare super tapetia cerei. Tunc dicat abbas *Dominus vobiscum*, (fol. 101 v.) oratio *Erudi quæsumus Domine* solummodo. Qua finita et aqua benedicta aspersa et altare odoratum et cereos, accedant duo secretarii distribuantque cereos senioribus. Cum vero ceperint accendi, inchoat cantor antiphonam *Lumen ad revelationem* excelse; post hec antiphona *Ave gratia plena, Adorna thalamum, Responsum accepit*. Tamdiu stent ordinate [24] in galilea usque sint finita. Cumque ingredi ceperint, personet cantor antiphonam *Cum inducerent*. Finitaque antiphona, remanentibus signis inductisque capis, celebretur missa. Habeant quoque cereos in manibus quos offerant per ordinem tenentes, primum levitæ, deinde ceteri. Post missam signa pulsantur. Post missam sedeant in claustro lectioni [25] vacantes donec servitores exeant a refectorio. Tunc pulsato grande signo et scola ad gradus oratione facta, pulsato etiam signo alio medio canatur Nona. Qua dicta et pulsato cimbalo eant in refectorium ad bibendum, et ita agatur in duodecim lectiones usque ad Ramos Palmarum.

---

(20) *ms.* feraferantur.

(21) *ms.* convenient; *forte legendum :* lectiones... patrum hic convenientes. Duo... ; *vel :* lectiones... patrum *Hic convenienter*. Duo...

(22) *1 m.* beta, *dein corr.*

(23) *1 m.* abate, *dein corr.*

(24) ordinate] *ms. add.* stent.

(25) *ms.* lectionioni.

(*y*) Is. 9, 2.

(*z*) Lc. 2, 22.

XII

LE CHANT ET LES CHANTRES DANS LES MONASTÈRES BÉNÉDICTINS ANTÉRIEURS AU XVe SIÈCLE

par dom P. Thomas, moine de Saint-Jérôme.

LE CHANT ET LES CHANTRES DANS LES MONASTÈRES BÉNÉDICTINS ANTÉRIEURS AU XVe SIÈCLE

GUY DE VALOUS, au chapitre IV de son important ouvrage [1] a compilé en quelques pages les principales données des *Coutumes* d'Udalric [2] relatives à la fonction de chantre dans les monastères relevant de Cluny. Il a illustré son bref exposé par des rapprochements avec les Coutumiers d'autres monastères. Dans le présent travail, qui n'épuise pas la matière, ces données sont présentées dans un ordre différent et augmentées par les résultats de recherches plus larges dans des documents qui n'intéressent pas immédiatement le sujet traité par M. de Valous. Le R. P. D. Arthur Lang s'est appliqué à relever ce qui concerne le chant liturgique et la fonction de chantre, dans chacun des Coutumiers publiés par

---

(1) Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au* XVe *siècle*, Paris et Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1935, Tome I. L'Abbaye de Cluny. Les monastères clunisiens. Chap. IV, Les Offices claustraux, pp. 156 à 161.

(2) *P. L.* 149, 635-778 et spécialement cap. X *De præcentore et armario, col.* 748-751.

B. Albers [3], dans les Commentaires de la Règle de saint Benoît et dans les Règles monastiques anciennes [4]. En dehors de ces deux séries de sources, les recherches ont porté sur quelques anciens traités liturgiques, des commentaires de psaumes et surtout sur les traités des moines théoriciens de la musique.

LE CHANTRE DANS SA FONCTION LITURGIQUE. LES DONNÉES DE LA RÈGLE DE SAINT BENOIT.

Un fait assez inattendu dans les Règles antérieures à celle de S. Benoît est l'absence d'une mention quelconque de l'office de chantre. On en a conclu que le chant n'avait aucune part dans la liturgie des monastères antiques [5].

La Règle de S. Benoît ne s'arrête pas longuement sur la fonction du chantre, mais elle la mentionne clairement. La charge de chantre est l'objet d'une recommandation

---

(3) Bruno Albers, *Consuetudines monasticæ*, Vol. 1, *Consuetudines Farfenses*, Stuttgardiæ et Vindebonæ, 1900.

Vol. 2, *Consuetudines Cluniacenses antiquiores*, Mont-Cassin, 1905.

Vol. 3, *Consuetudines Casinenses*, Mont-Cassin, 1907.

Vol. 4, *Consuetudines Fructuarienses, necnon Cystrensis in Anglia monasterii et Congregationis Vallymbrosanæ*, Mont-Cassin, 1911.

Vol. 5, *Consuetudines monasteriorum Germaniæ necnon S.-Vitonis Virduenensis et Floriacensis Abbatiæ monumenta sæculi decimi continens*, Mont-Cassin, 1912.

(4) Règles de S. Césaire d'Arles († 542) *P. L.* 67, 1097-1116 ; *S. Ferréol d'Uzès* († 581) *P. L.* 66, 959-976 ; *S. Colomban* († 615) *P. L.* 80, 209-224. *Règle du Maître* (VIIe siècle) *P. L.* 88, 943-1052.

(5) Cf. D. Martène, *De antiq. mon. rit.* I cap. L. p. 10. L'absence de toute indication positive sur la charge du chantre ne peut être considérée comme un témoignage contre l'usage du chant dans les monastères régis par ces Règles. Les moines de S. Colomban admettaient la psalmodie antiphonée, donc le chant dans leur office. Cf. D. Gougaud, *Dict. Arch.* II, IIe partie, 3017-18.

incidente, au chapitre XXXVIII, à propos du lecteur de semaine : « Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui ædificent audientes ». Un second texte fait écho : « Cantare autem et legere non præsumat, nisi qui potest ipsum officium implere ut ædificentur audientes ; quod cum humilitate et gravitate et tremore fiat, et cui jusserit abbas » [6]. La Règle enfin dispose la psalmodie des Vigiles du dimanche et précise que les quatre leçons seront chacune suivies de leur propre Répons : «... legantur in codice ut supra diximus quattuor lectiones cum responsoriis suis ; ubi tantum in quarto responsorio dicatur a cantante *Gloria* quam dum incipit, mox omnes cum reverentia surgant » [7]. De ces textes de la Règle, on peut tirer deux conclusions : 1° tous les moines ne participent pas dans la même mesure au chant de l'office ; 2° un groupe de moines mieux doués est investi d'une mission spéciale pour aider le chœur entier à s'acquitter dignement du devoir de la prière chantée : le soliste qui chantera le « Gloria » et les versets de Répons est choisi dans ce groupe. On ne peut dire cependant s'il existe un grand chantre, plus compétent, pourvu d'autorité sur les autres chantres.

CARACTÈRE ARTISTIQUE DU CHANT LITURGIQUE.

En recommandant à quiconque chante de le faire « de manière à édifier, c'est-à-dire avec humilité, crainte et gravité », S. Benoît prend position dans un débat ancien. La littérature patristique révèle un double courant relativement au caractère plus ou moins artistique qu'il convient

---

(6) *Reg.* S. Benedicti, cap. 47.

(7) Ib., cap. 11.

de donner au chant liturgique [8]. Les uns, S. Jérôme en tête, voient dans un chant agréable à entendre, un péril pour les âmes [9]. D'autres, avec S. Jean Chrysostome, S. Basile,

(8) Th. Gérold a réuni dans *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Paris, 1931, un bon nombre de textes qui pourraient être classés sous deux rubriques : « Contre la musique à l'Eglise », et ces textes sont les moins abondants ; « Pour la musique à l'Eglise » : les Docteurs Grecs et Latins sont largement représentés dans cette deuxième catégorie.

(9) S. Jérôme s'insurge principalement contre la musique considérée comme divertissement : il veut que la jeune fille chrétienne ignore ce qu'est le chalumeau, la lyre, la cithare (*Epist.* 107, 8, 3). Mais l'ascète s'en prend également au chant liturgique qui s'inspirerait de la technique profane : « Audient hæc adolescentuli, audient hi quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo, non voce, sed corde cantandum, nec in voce tragœdorum modum guttur et fauces dulci medicamine colliniendas, ut in ecclesia theatrales moduli audientur et cantica, sed in timore, in opere, in scientia scripturarum ». (*In Epist. ad Eph.*). Un texte encore qui pourrait servir de référence aux partisans d'un chant sans art, ni apprêt : « ... quamvis sit aliquis, ut solent illi appellare *cacophonos* si bona opera habuerit, dulcis apud Deum cantor est. Sic cantet servus Christi ut non vox canentis, sed verba placent » (Ibid.). S. Jean Chrysostome lui-même donne le poids de son autorité à cette conception antiartistique : « Que tu sois affaibli par l'âge ou encore jeune, que tu aies une voix rauque ou âpre, que tu sois complètement ignorant des rythmes, tout cela n'est pas imputable à défaut. Ce que l'on demande, c'est une âme modeste, un esprit vigilant, un cœur contrit, une raison saine, et une conscience libre ; si tu possèdes ceci, tu entreras dans le saint Chœur de Dieu et tu pourras prendre place à côté de David » (*In Ps. 41*).

A ces textes il convient d'en ajouter deux autres très suggestifs, empruntés aux moines Orientaux. La componction, cette attitude d'âme fondamentale pour l'ascète, est entravée par le chant. Les doléances attribuées à l'Abbé Pambon montrent le peu de crédit que trouvait dans les milieux fervents du monachisme oriental, la tendance vers l'excellence artistique du chant liturgique. Au onzième siècle, Paul Evergétinos rappelle ces dures paroles du Pseudo-Pambon : « ... les temps sont proches où les moines abandonneront la nourriture solide, la parole du Saint-Esprit, pour s'adonner à des hymnes et à des tons. Quelle componction, quelles larmes peuvent naître de ces tropaires, lorsqu'on se tient à l'Eglise ou dans sa cellule, et qu'on élève la voix comme un bœuf ... Les moines ne sont pas venus dans cette solitude pour se tenir devant Dieu en se rengorgeant pour chanter des cantiques, rythmer des mélodies... » (*Syna-*

Cassien... considèrent le chant bien exécuté comme un hommage dû au Créateur-Rédempteur ; louer Dieu est pour le moine un devoir de convenance, et, normalement, un adjuvant de sa dévotion [10].

---

gogè II, cap. II, p. 41 sq.). GERBERT, *Scriptores ecclesiastici de Musica Sacra*, I, p. 1 sq. tire son texte d'un ms. de Vienne du XIIIe s.

Un autre athlète du désert reflète la même attitude hostile à l'égard du chant soigné. L'Abbé Silvanus rapporte la réponse d'un Abbé à la demande d'un disciple qui ne réussissait pas à secouer sa torpeur s'il n'accompagnait sa psalmodie de quelque mélodie : « Mon enfant, dire les psaumes avec des mélodies c'est d'abord de l'orgueil ; car cela te suggère la pensée que tu chantes, tandis que ton frère ne chante pas. Deuxièmement cela t'endurcit le cœur et ne lui permet pas d'entrer en componction. Si donc tu veux la componction, laisse-là le chant ; quand tu es debout pour tes prières, que ton esprit songe au sens du verset. Quand tu te lèves du sommeil, qu'avant tout ta bouche glorifie Dieu... Le frère dit : moi, Abbé, depuis que je suis moine, je chante l'acolouthie du canon selon l'octoechos. Le vieillard répondit : Et c'est précisément pour cela que la catanyxis, et le penthos s'enfuient loin de toi... Quant au chant, il en a conduit beaucoup au plus profond de la terre, et non seulement des gens du monde, mais des prêtres même se sont efféminés et sont tombés dans des passions honteuses. Donc, le chant, c'est affaire des mondains » (Cité sans référence par I. HAUSHERR, *Penthos*, Roma, 1944, p. 122).

(10) Parmi les textes des Pères favorables au chant, quelques-uns sont caractéristiques. S. Ambroise : « Certat in psalmo doctrina cum gratia simul. Cantatur ad dilectionem, discitur ad eruditionem » (*Enarr. in XII Ps. David. P. L.* 14, 905). Le même S. Ambroise acceptait d'avoir séduit les foules par le chant des hymnes (*P. L.* 16, 1017).

Pour S. Augustin, il manque quelque chose à la louange si la voix se tait : « Cantare et psallere negotium est amantium » ; et il développe sa pensée dans un Commentaire sur le Ps. 46. Ailleurs (*Enarr. in Ps. 149*, 3) il dit : « Le chœur représente l'unité d'esprit des chanteurs. Si nous chantons en chœur, il faut que ce soit avec un ensemble parfait. Qu'une seule voix détonne, elle offense l'ouïe et trouble le chœur ». Voilà certes une recommandation qui va à l'encontre des théories rigoristes de S. Jérôme. Un autre texte de S. Augustin montre l'urgence qu'il y a pour le chrétien qui loue Dieu, à le faire de manière digne de Dieu, c'est-à-dire aussi parfaitement que possible : la crainte des effets nocifs de l'art est alors étouffée dans la noble pensée de ne pas traiter Dieu moins bien qu'on ne fait les hommes : « Chante à Dieu, mais ne chante pas mal ! Il ne veut pas qu'on offense ses oreilles. Chante bien, mon frère. Tu trembles lorsqu'on te demande de chanter devant un bon musicien, craignant

Ces deux positions sont contradictoires apparemment. Les rigoristes mettent au-dessus de tout la perfection formelle, spirituelle ; pour eux, l'acte intérieur donnant seul sa valeur surnaturelle au chant comme à tout autre acte extérieur du culte, ils renoncent à la perfection « matérielle » — si tant est que la perfection, sans forme, puisse exister. Ils rejettent tant la valeur expressive que le pouvoir suggestif et stimulant de l'acte extérieur de culte qu'est le chant.

Au contraire, les modérés parmi les anciens, attendent du chant, et à juste titre, quelque chose de plus pour l'efficacité même de l'acte intérieur de culte. S. Benoît, le docteur de la discrétion, se range décidément dans ce groupe. Le chant est capable d'édifier. Aux chantres de prendre les moyens pour atteindre ce résultat !

Ici se pose le problème des rapports de l'expression et

---

que l'artiste ne te reproche ton manque de connaissance ; mais si tu chantes à Dieu, quand peux-tu lui apporter une exécution si excellente, que tu ne déplaises pas à des oreilles si parfaites ? » (*Enarr. in Ps.* 32, 3).

La qualité du chant, les nuances de la voix, ont retenu l'attention même de quelques Pères du désert. Diadoque considère que l'effet de la mélodie est divers sur l'âme mais toujours bienfaisant, selon qu'elle est exécutée d'une voix forte ou dans une nuance douce et, dirait-on aujourd'hui, *a mezza voce*. Il écrit : « Lorsque l'âme est dans l'abondance de ses fruits naturels, elle se livre à la psalmodie à voix plus haute et elle aime mieux prier vocalement. Mais lorsqu'elle est sous l'action du Saint-Esprit, elle chante en toute quiétude et douceur, et elle prie seulement de cœur. De la première disposition s'ensuit une joie d'imagination ; de la seconde, les larmes spirituelles et après coup, un certain bien-être ami du silence. Car le souvenir se conservant chaud, grâce à la modération de la voix, prépare excellemment le cœur à concevoir certaines pensées paisibles et propices aux larmes. D'où vient que l'on peut voir réellement les semences de la prière jetées dans la terre du cœur avec l'espérance de la moisson. Au demeurant, lorsque nous sommes alourdis par une grande désolation, il nous faut faire la psalmodie d'une voix un peu plus forte, haussant par la joie de l'espérance les accents de l'âme jusqu'à ce que le pesant nuage se disperse sous le souffle de la mélodie » (I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 87, qui renvoie à WEIS-LEIBERSDORF, Ch. 73, p. 90).

de la technique : le chantre dans sa fonction édifie-t-il à proportion de sa piété et de sa sainteté, ou seulement dans la mesure des qualités artistiques dont il fait preuve ? Notre B. Père insiste sur les vertus morales requises chez le portier et le cellérier ; il dit aussi celles que devrait avoir un bon chantre, puisqu'il lui demande d'acquitter son ministère avec « humilité, gravité et crainte » ; mais le critère d'élimination de ceux qui ne liront ni ne chanteront, n'est pas là, dans le tempérament moral. « Edifier » dans la pensée de S. Benoît prend d'abord une signification négative, savoir, ne pas priver celui qui écoute, du bénéfice de l'enseignement départi dans les leçons, et donc avant tout ne pas l'impatienter par des erreurs d'intonation, par des sonorités vocales désagréables, ne pas le frustrer par une diction inintelligible. Quand S. Benoît précise quelles doivent être les dispositions intérieures de celui qui chante le *Gloria Patri,* il dit comment, de façon positive, la musique au service de la liturgie provoquera l'émotion religieuse ; l'expression artistique fait impression sur l'auditeur dans la mesure où elle est le véhicule d'une émotion vraie ; c'est une loi psychologique connue des anciens : « Si vis me flere, primum flendum est tibi ». S. Benoît ne dit pas qu'on choisira les chantres en fonction de leur plus ou moins d'humilité ou de vertu de religion, ni uniquement à raison de leur capacité vocale et de leurs possibilités artistiques. Il concilie simplement les tendances extrêmes et sa magnifique formule « que l'esprit soit d'accord avec la voix » résout le problème de l'accord entre prière mentale et prière vocale. L'art pour l'art est impossible, toujours. D'autre part, l'expression vraie, artistique, nuancée comme la pensée, résulte nécessairement de l'alliance parfaite cherchée entre la chose signifiée et son signe musical. L'invitation à ne pas forcer sa voix, « non in clamosa voce » est une conséquence logique du principe posé par S. Benoît de l'union idéale entre matière vocale et forme spirituelle dans la prière audible.

A si grande distance des siècles où fleurissait le pur chant grégorien, nous sommes incapables d'apprécier directement quel fut, en ce temps, le mérite artistique de la musique liturgique : les disques et le gramophone sont venus trop tard pour nous permettre d'entendre, maintenant qu'ils sont disparus, ces grands artistes dont l'œuvre suscite, après dix siècles, l'intérêt sincère des maîtres. Il est certain que dans les principaux centres monastiques, le chant traditionnel a été considéré comme un art, avec ses exigences précises et non pas comme une musique d'improvisation livrée aux caprices de la fantaisie rustique : il faisait l'objet d'une étude, d'un apprentissage. C'est parce que le souci d'art dans la célébration du culte inspirait le gouvernement des Abbés, disciples de S. Benoît, que la charge de chantre acquit peu à peu dans la vie claustrale une importance incontestable qu'elle a, d'ailleurs, perdue dans la suite. Avant de reconnaître quelle était cette part du chantre dans la bonne marche de l' « officine » monastique, il convient de citer quelques témoignages en faveur de la tendance persévérante des moines de S. Benoît à donner à l'élément musical des fonctions cultuelles, le caractère de perfection et de beauté requis en toute forme d'art.

Une première preuve du désir d'atteindre un certain degré de beauté formelle est fournie dans le fait que la Règle et les Coutumiers recommandent un choix parmi les moines, dès qu'il s'agit de chant ou de lecture. Les chapitres XXXVIII et XLVII, cités plus haut, font foi pour la Règle. En ce même chapitre XLVII, on lit que les antiennes seront imposées au chœur par ceux des frères à qui l'Abbé l'aura enjoint, et non pas seulement selon l'ordre hiérarchique : « ... post abbatem, ordine suo, quibus jussum fuerit, imponant ».

Parmi les Coutumiers, celui de Fructuaria recommande de choisir comme hebdomadier pour les jours de fête « tel prêtre capable de remplir la fonction sacerdotale

avec décence et honnêteté » [11]. C'est le chantre qui est chargé de procéder à ce choix, et l'intervention du chantre, dans ce cas précis, est, à elle seule, un argument et un indice. S'il doit faire un choix parmi les hebdomadiers pour les solennités (excepté Noël, Pâques et la Pentecôte réservés à l'Abbé), c'est qu'on prétend, pour ces jours de fête, à une perfection plus grande dans la célébration extérieure des rites et des chants. Le chantre, nous le verrons, est responsable de la bonne exécution des offices, non seulement au point de vue du chant, mais aussi pour la partie cérémonielle : la charge de cérémoniaire est sans aucun doute moins ancienne que celle de chantre.

Une Règle de Chanoines n'est pas un témoignage de premier ordre quand il s'agit d'usages monastiques... S. Chrodegang, cependant, s'inspire si évidemment de S. Benoît, dans sa Règle, qu'on peut le citer en faveur de la thèse proposée, c'est-à-dire le souci de perfection artistique dans le chant liturgique : les chantres, selon S. Chrodegang, ne doivent pas avilir par leurs vices le don qu'ils ont reçu de Dieu même ; mais bien plutôt : « qu'ils élèvent les âmes des fidèles présents par l'excellence des paroles et aussi par la suavité de leurs voix. Le chantre, en effet, doit, selon la doctrine des saints Pères, l'emporter par la voix et par l'art, de manière à exciter la ferveur de ceux qui

(11) « Si Assumptio Sancte Marie vel festivitas omnium Sanctorum aut cetere hujusmodi festivitates extra dominicam advenerit, de illo choro unde ebdomada venerit, scribitur ad invitatorium ille qui melius valuerit et alius de alio chro secundum cantoris arbitrium (*Cons. Fr.* ALBERS IV, p. 137). « Ebdomadarius (armonie) Sabbato ad Vesperam ingrediens cum ebdomadario prioris ebdomade in nocte invitatorium imponat, antiphonas Nocturnarum, Matutini, Vespere, misse in tota ebdomada primus recitetur, et si festivitas infra ebdomadam advenerit, non est necesse id aliis injungi, nisi forte precipuus sit dies solempnitatis, et ipsi fratres nequeant suo edificare obsequio, quod in prioris vel cantoris arbitrio, ita tamen, ut edificentur audientes » (*Cons. Germ.*, ALBERS, V, pp. 49-50.

l'écoutent, grâce à une délectation pleine de douceur ». Et l'on voit bien que le chantre ne doit pas s'acquitter de son office comme par métier et sans autre soin que celui d'assurer l'intégrité de l'office ; mais il doit régler l'intensité de sa voix et l'allure de son rythme selon les circonstances, par exemple le degré de la fête, le nombre des chanteurs. « Il veillera à proférer les voyelles avec grâce et netteté. Surtout on imposera silence à ceux qui ne seraient pas capables d'unir avantageusement leur voix à celle des autres » [12]. S. Chrodegang donne ensuite quelques indications pratiques sur le ton et le mouvement à choisir pour la psalmodie : ni trop vite, ni trop haut, avec clarté et égalité, de manière à nourrir doucement les âmes de ceux qui écoutent ; les tons élevés sont réservés pour les parties de chant [13]. Et l'on voit bien la parenté d'esprit et la dépendance de S. Chrodegang vis-à-vis du Patriarche des moines, car il termine sa longue instruction sur les devoirs des chantres en mettant en garde contre la vaine gloire et en indiquant le même but à atteindre que S. Benoît : «... plusque velint in lectione vel cantu populi ædificationem quam populorum vanissimam adulationem. Qui haec docte peragere nequeunt, erudiantur prius a magistris, et instructi hæc implere studeant, *ut audientes ædificent* » [14].

La comparaison entre l'ardeur des chanteurs de théâ-

---

(12) « Hi vero qui hujus artis minus capaces sunt, donec erudiantur melius, convenit ut sileant, quam cantare volendo quod nesciunt, aliorum voces dissonare compellant » (*P. L.* 89, 1079).

(13) « Psalmi namque in ecclesia non cursim aut in excelsis atque inordinatis seu intemperatis vocibus, sed plane et lucide cum compunctione cordis recitentur ut et recitantium mens illorum dulcedine pascatur et audientium aures illorum pronuntiatione demulceantur, quamvis cantilene sonus in aliis officiis excelsa soleat fieri voce, in recitandis tamen psalmis hujusmodi vitanda est vox » (*P. L.* 89, ibid.).

(14) *P. L.* 89, ibid.

tre à recueillir des applaudissements et des profits matériels, et la tiédeur des chantres chargés de louer Dieu, qui s'acquittent de leurs fonctions comme s'ils n'en attendaient rien, a été un thème toujours développé par les apologistes du chant liturgique parfait. Un spécimen est donné par le moine (pseudo-) Hucbald dans la *Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis* : « Les joueurs de cithare et de flûte, et en général ceux qui touchent quelque instrument de musique, comme les chanteurs et les cantatrices dans le siècle, s'efforcent, le plus qu'ils peuvent, d'élever à la hauteur de l'art ce qu'ils chantent ou ce qu'ils jouent, de manière à plaire aux oreilles de leurs auditeurs. Mais nous qui avons le privilège de faire passer par notre bouche le Verbe de Majesté, nous proférons les cantiques sacrés sans art, voire avec négligence, et nous délaissons d'autant plus les splendeurs de l'art dans les choses sacrées, que d'autres en abusent dans leurs frivolités... L'accomplissement de notre service, à nous qui sommes délégués au ministère de la louange, ne doit pas seulement être intègre et sans rapine, mais agréable et suave, décent et d'accord avec les convenances. Or il convient que nous soyons tellement au fait de notre fonction, que nous confessions sciemment et en beauté le saint Nom de Dieu, et que nous le glorifiions dans ses Cantiques : de la sorte, la louange sera revêtue de grâce et de charme, et ceux qui l'écouteront s'enflammeront d'ardeur pour la révérence due à Dieu et pour la louange de ses œuvres. Bien qu'à Dieu plaise davantage celui qui chante avec le cœur que celui qui chante avec la voix, l'un et l'autre cependant sont recommandables à Dieu, et c'est double profit que de joindre l'un à l'autre, savoir, si dans son âme on chante doucement près de Dieu, tandis que la séduction de notre voix émeut les hommes d'un trouble saint. Bien certainement, la dévotion de beaucoup réjouit Dieu, qui dans leur psalmodie ne savent pas même prononcer correctement les mots ; et pourtant celui-là n'atteint pas à la parfaite dévotion qui n'offre pas à

Dieu, avec la plus grande perfection et révérence ce qu'il doit lui offrir »[15].

Si l'on fit si grande, au moyen âge, la place de l'art dans la liturgie, et spécialement dans le chant, on ne s'étonne plus que, comme conséquence pratique, on invitât ceux qui troublaient la parfaite harmonie du chœur, à ménager leur voix et à se taire[16], ou que le chantre, chargé de désigner les officiers de semaine, inscrivît, pour les cérémonies, ceux qui avaient moins d'aptitude et de succès dans le chant[17].

Il ne fallait d'ailleurs autre persuasion que celle de la logique et du bon sens, pour exclure totalement le droit à la négligence dans la tenue artistique de l'office divin : dès l'instant, en effet, où l'on fait appel à l'art musical comme instrument de culte, il faut atteindre un certain niveau artistique hors duquel la musique n'étant plus art, n'est plus rien du tout, et donc est inapte au service qu'on attend d'elle ; si, par principe ou par concession tacite, l'art était exclu de la prière chantée, mieux vaudrait renoncer à la prière chantée, et lui substituer la prière récitée ou l'oraison mentale. Depuis S. Benoît les moines veulent à la fois la perfection de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur, « nihil operi Dei anteponatur » : ils tendent nécessairement à l'art.

Ce qui est implicite dans S. Benoît, est explicite dans la tradition monastique : il faut donner à la prière chantée toute la beauté possible. Les Coutumiers monastiques et les écrits des moines théoriciens portent trace de ce souci

---

(15) Gerbert, op. cit. I, p. 213.

(16) Cf. supra note 7.

(17) Albers, *Cons. Farfa.*, I, p. 24.

d'art musical liturgique dans les monastères anciens [18]. Bien plus encore les manuscrits de chant eux-mêmes ! L'Antiphonaire de l'Office noté par le B. Hartker, par exemple, prouve avec quelle perfection on s'appliquait à la réalisation artistique du chant choral dans le monastère de Saint-Gall au xe siècle [19]. On ne chantait pas n'importe comment des mélodies où le notateur avait consigné tant et de si infimes nuances d'exécution.

Le souci d'art dans la pratique du chant liturgique explique les nombreuses et méticuleuses transcriptions de l'Antiphonaire et les innombrables copies de traités théoriques à l'usage des jeunes moines et des jeunes clercs ; il justifie aussi le zèle minutieux des organisateurs de la vie monastique à détailler leurs prescriptions en tout ce qui concerne le chant et les chantres.

NOMS DONNÉS AUX CHANTRES.

La Règle ni les Coutumiers ne font usage de tous les vocables sous lesquels, au moyen âge, on désignait les chan-

(18) Quand les Coutumiers parlent de la perfection de la psalmodie, ils l'entendent dans un sens assez matériel ; mais cela prouve précisément l'importance que la tradition monastique a attachée à la beauté de la forme extérieure dans le chant liturgique et pas seulement à la perfection de l'acte intérieur. Dans le Coutumier de Subiaco : « Tam in officio nocturno quam de die attendendum est ut psallatur bene videlicet, quod primo verba pleno ore cum perfecta syllabarum expressione et etiam perfectis pausis, ubicumque punctus est proferatur ». L'imprécision du système rythmique ancien se révèle dans l'imprécision des indications techniques relatives aux pauses : « ... perfecta pausa est, quæ fit communi cursu anhelitum dimittendo et postea resumendo » (ALBERS, II, p. 132. *De modo psallendi divini Officii*). N'est-ce pas le désir d'un résultat agréable même pour les oreilles, qui a inspiré ces recommandations : « Psalmodiam non multum protrahamus, sed rotunda et viva voce cantemus medium et finem ; simul versus intonemus, et simul dimittamus. Punctum nullus teneat, sed cito dimittat. Post punctum bonam pausam faciamus. Nullus ante alium incipere et nimis currere aut post alios trahere presumat, vel punctum tenere ; simul cantemus et simul pausemus semper auscultando » (ALBERS ibid. p. 133).

(19) Cf. *Paléographie Musicale.* Deuxième série. Vol. I, Desclée, 1900.

tres, et principalement le premier chantre. Ceux de *Phonascus* et de *Modulator psalmi* par exemple n'y sont jamais employés ; il est vrai qu'en dehors de l'inscription de l'évêque Claudien de S. Romain, ces expressions sont inconnues dans les documents antiques [20]. Le titre de *Archicantor* n'est pas ignoré de la littérature ancienne monastique : l'Abbé de Saint-Pierre de Cantorbéry, S. Benoît Biscop, fit venir de Rome en Angleterre à la fin du VII° siècle Jean, Archichantre de Saint-Pierre de Rome et Abbé du monastère basilical dédié à S. Martin ; il lui demandait un enseignement capable de modeler les chants et les rites de son église monastique sur ceux de Rome [21]. Ce titre d'ailleurs ne semble pas avoir été en usage hors des monastères basilicaux.

Au contraire, le terme de *paraphonista,* dont la première mention appartient aux plus anciens témoins de la liturgie papale, est passé dans le vocabulaire monastique : le Coutumier de Farfa en fait foi. On sait que P. Wagner a échafaudé sur ce mot une hypothèse qui ferait remonter au septième siècle les premières manifestations, à Rome, d'un chant à caractère polyphonique. L'examen des sept textes où apparaît l'expression « paraphoniste » dans le Coutumier de Farfa (XI° siècle), montre que cette expression ne se rapporte certainement pas à l'usage de l'*organum* vocal ou de quelque autre forme primitive de chant polyphone, et il semble bien que ces textes, non encore cités, doivent apporter à la thèse de l'origine romaine de la polyphonie, un élément de décision défavorable à l'opinion

(20) E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* T. II, p. 54, n° 404.

(21) BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homilia XVIII, P. L.* 95, 227. Cf. C. SILVA-TAROUCA, *Giovanni « Archicantor » e l' « Ordo romano »,* dans *Memorie della Pont. Accad. romana di Archeologia,* Vol. I, 1923, p. 162.

de Wagner [22]. Vraisemblablement le voisinage de Rome a influencé le texte du moine Guy de Farfa, copié sur les notes prises par le moine Jean d'Apulie pendant son séjour à Cluny : aucun des autres Coutumiers d'origine clunisienne ne mentionne le nom de « paraphoniste ».

Les noms de *Prior scholæ,* de *Primicerius, Secundicerius, Tertius, Quartus,* sont en usage dans les *Ordines Romani* et donc sans doute aussi dans les monastères basilicaux [23] ; mais il n'en est guère de trace hors de Rome. De même, le vocable de *Psalmista* dont le sens apparaît identique à celui de *Cantor,* n'est pas employé dans les Coutumiers monastiques [24].

Il n'est pas davantage question de *Psaltes* et de *Pronuntiator psalmi,* dans les anciens Coutumiers monastiques [25].

Dans l'immense majorité des cas, le chantre est tout simplement appelé *Cantor*. Exceptionnellement on rencon-

---

(22) Les sept textes en question (ALBERS, I, pp. 12, 58, 68, 74, 77, 100, 111) seront examinés dans un prochain article et confrontés avec les conclusions de Wagner (*La Paraphonie, Revue de Musicologie,* 1929, pp. 15-19). Il faut, semble-t-il, raisonner dans ce sens : si, au onzième siècle, le mot *paraphoniste,* n'a pas la signification de chanteur de musique polyphone, alors que cette musique est bien connue et pratiquée même dans les monastères, comment aurait-il une telle signification au septième siècle quand aucun témoignage valable n'atteste l'existence d'une quelconque forme de musique à plusieurs voix superposées ! En fait, aucun des plus anciens traités d'*organum* et de déchant n'emploie le mot *paraphoniste.*

(23) *Ordo romanus* I, *P. L.* 78, 939 sq. *Ordo romanus* 3, *P. L.* 78, 978 sq. L'expression *Prior chori* dans les *Consuetudines Germaniæ* concerne, semble-t-il, non le Maître de Chœur, mais le Prieur claustral qui préside l'Office divin en l'absence de l'Abbé et occupe la première stalle en face de l'Abbé. Cf. ALBERS, V, p. 25.

(24) « Psalmistæ id est cantores possunt absque scientia episcopi... officium suscipere cantandi... » . Cf. MARTÈNE, *De ant. eccl. rit.*, II, p. 52. ANDRIEU,*Les Ordines romani,* I, p. 217.

(25) *Dict. Arch. et Lit.*, LECLERCQ, T. III, 1re partie, 359.

tre dans les Coutumiers des monastères de Germanie, les expressions *Chori Custos* et *Chorarius*[26].

Le mot *musicus* désigne généralement celui qui a la science du chant et de la musique, sans être nécessairement chantre, ni chargé de fonction liturgique ; le rôle du « musicien » concerne l'enseignement pratique et surtout théorique. Ce terme se trouve principalement dans les traités musicaux, d'ailleurs issus de milieux monastiques[27].

On rencontre, au contraire, les appellations de *primus* et *secundus* dans le Coutumier de Subiaco : c'est le premier chantre qui doit, avant l'office, en prévoir l'ordonnance. Il a la responsabilité de la bonne exécution du chant, attentif qu'il est à ce qu'on ne perde pas le ton initial, ni qu'on interprète mal les signes neumatiques : à l'époque tardive où fut écrit le Coutumier de Subiaco, les chanteurs lisent sur un manuscrit avec clef et guidon, donc avec lignes[28]. Le premier chantre encore fait signe au second pour les chants qu'ils doivent exécuter ou entonner en solistes au milieu du chœur (on ne dit pas qu'ils soient en chape) : l'invitatoire de Matines, la première antienne des

(26) « De Sabbato Sancto... Post hoc Chori custos faciat trinas letanias in tres fratrum catervas divisas, quando vero dicunt Christe audi nos tercio, unus alcius dicat accendite, statim chorarius Kyrie eleison solempniter incipiat jubilate » (ALBERS V, p. 38). « In die Sancto Paschæ... ad ultimum vero signum omnibus in choro conglomeratis, pulsentur omnia signa, chorario solempne Kirye (*sic*) eleison primitus incipiente... » (ibid., p. 42).

(27) Par exemple dans AURÉLIEN DE RÉOMÉ : « Tantum inter musicum distat et cantorem quantum inter grammaticum et semplicem lectorem... » (GERBERT, op. cit. I, p. 38). RÉGINON DE PRUM, ibid., p. 246. GUY D'AREZZO, ibid., II p. 25, etc...

(28) « Cantor autem primus semper debet previdere totum officium, ne aliqua clavis mutetur, vel custodia cantus, ita quod vacillando non vadat. Et ipse cum ebdomadario debet previdere et discutere rubricas ante officium et extra chorum, ne in choro fiat aliquis error vel musitacio, que posset astantes scandalizare » (*Cons. Sublac.*, ALBERS, II, p. 158).

Nocturnes, le premier Répons, la première antienne de Laudes etc... [29]. Le premier chantre règle l'ordre selon lequel les antiennes seront entonnées, et cet ordre varie avec le degré de la fête. On verra d'ailleurs plus loin quelles étaient les attributions du premier et des autres chantres. Ce même Coutumier de Subiaco parle de *Cantor principalis* [30]. Ce *cantor principalis* n'est autre peut-être que le chantre de semaine, à qui il incombait d'acquitter tous les chants non confiés à l'ensemble.

Les expressions *hebdomadarius Cantor* qui se rencontre dans le Coutumier de Vallombreuse [31] et *hebdomadarius cantus* dans les Coutumes de Germanie [32] se réfèrent au chantre de semaine qu'il faut bien distinguer du *Cantor* ou grand chantre. Le chantre de semaine indique en temps opportun les incipit des antiennes, psaumes, Répons et versets qui serviront aux offices du lendemain ou de la semaine [33]. Il est, probablement, l'*ebdomadarius melodie*, appelé encore *ebdomadarius armonie* à qui il revient pendant une semaine entière de chanter l'invitatoire, de concert avec l'hebdomadier de la semaine précédente, d'entonner les antiennes et de chanter les versets, de tenir bon ordre dans le chant au chœur, de désigner ceux, souvent

(29) « Cantor igitur primus in duplicibus quando cantatur totum officium, invitat et facit reverentiam secundo cantori ad secum incipiendum : primo in utrisque vesperis post primum psalmum ad antiphonam primam... » (*Cons. Sublac.*, ALBERS, II, p. 158).

(30) « Et nota quod versus distribuuntur cantandi isto modo : versum primi responsorii cantat cantor principalis cum eo qui legit primam lectionem, que lectiones a junioribus incipiende sunt, ita tamen quo Abbas duodecimam lectionem. Deinde secundum versum cantant ambo hi qui legunt lectiones ; tercium vero versum cantant secundus et tertius legens, quantum tertius et quartus, sic consequenter de aliis » (ALBERS, II, p. 160).

(31) ALBERS, IV, p. 224.

(32) ALBERS, V, p. 78.

(33) ALBERS, V, p. 80.

les enfants-oblats, qui réciteront les leçons ou chanteront de mémoire[34].

L'appellation de *Præcentor*, plus proprement réservée au premier chantre que celle de *Cantor principalis* aurait comme corrélative celle de *Succentor* = sous-chantre. En réalité ces deux termes sont d'un emploi limité dans les Coutumiers, le second en particulier [35].

Sans doute les différences hiérarchiques ne sont pas aussi marquées entre les moines chanteurs qu'elles l'étaient parmi les membres de la *Schola Cantorum* romaine ; le chantre le plus responsable n'est pas toujours distingué par une épithète spéciale, mais tous ceux qui sont désignés comme chantres n'ont pas les mêmes obligations ni les mêmes prérogatives, et la charge de chantre principal n'a pas été assumée à tour de rôle par les divers membres de la *Schola Cantorum* monastique, si toutefois cette dénomination a jamais été employée dans les monastères anciens [36].

---

(34) « Hoc sit officium ebdomadarii melodie ; primam in prima nocturna et secunda et Matutina inchoet antiphonam et ad cantica ; primum quoque clarificet Responsorium. In die ordinem teneat ; per horas septimanæ antiphonas imponat nisi forte jussit pueris. Si tres fuerint agendæ lectiones, in Capitulo fratribus innuat, quis legat vel cantet sine scripto ; quod apud nos infantibus commissum est » (ALBERS, V, p. 78 ; comparer avec V, pp. 49-50).

(35) Le mot *præcentor* ou *precentor* se trouverait deux fois seulement dans les cinq volumes des Coutumiers monastiques édités par ALBERS, IV, p. 154 et V, p. 143. *Succentor*, jamais ; sur ces deux expressions, cf. GERBERT, *De cantu et Musica Sacra*, Saint-Blaise, 1774, T. I, p. 303 sq. WAGNER, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, 1911, p. 224.

(36) Le terme *Schola* s'emploie avec le sens spécial de groupe des chantres par exemple dans les Coutumes de Farfa. Le mercredi *Caput jejunii*, quand enfants-oblats et Frères sont venus se placer devant l'autel, le Prieur fait signe ; tous alors terminent leur prière et se lèvent : « ilico scola incipiat antiphonam » (ALBERS, I, p. 31). Le deuxième dimanche après Pâques « dicatur scola responsoria brevia cum Gloria Patri canendo » (ibid., p. 63). Dans les Coutumes de Fructuaria, pour les Litanies Majeures, le 25 avril : « ... incipiat scola antiphonam *Exsurge Domine...* » (ALBERS, IV, p. 82). Le sens de *scola* est équivoque et se rapporte plutôt à l'ensemble des enfants

A Cluny, au témoignage d'Udalric, les fonctions de *Præcentor* et d'*armarius* sont dans une même main : ne peut être choisi pour cette charge qu'un moine grandi parmi les *nutriti*. Guy de Valous estime que ce cumul marque le terme d'une évolution : au début l'*armarius* est seulement chargé de la garde des livres ; de fait, il est seulement mentionné deux fois, à l'occasion de la distribution des livres de Carême, dans les *Antiquiores Consuetudines Cluniacenses*, tandis que le mot *Cantor* est employé 37 fois, et toujours en relation uniquement avec l'office choral [37].

Après une période de flottement où les attributions ne sont pas toujours précises, l'*armarius* semble tenir le rang de chef hiérarchique des chantres et remplit lui-même la fonction de *Præcentor* aux trois grandes solennités : Noël, Pâques, Pentecôte. Un peu plus tard, dans un centre comme Farfa, les fonctions d'*armarius* s'étendent, au delà des devoirs du bibliothécaire et du chantre, à ceux de sacristain et de cérémoniaire [38].

---

qui étudient, dans ce passage des Coutumes de Vallombreuse : « Ordo ad missam... dicta nona scola cantet et legat sonora voce... » (ALBERS, IV, p. 234). Il s'agit ici vraisemblablement des exercices de chant et de lecture auxquels étaient soumis les jeunes oblats et élèves de l'école intérieure ; et c'est sans doute parce qu'il s'agit d'exercice d'école qu'on recommande le chant *sonora voce* comme plus capable de développer la voix et de lui donner son timbre, alors que d'ordinaire la qualité vocale qui plaisait le plus dans l'exécution du chant liturgique était la douceur, témoin, entre cent textes, celui du biographe de S. Guillaume, Abbé de Saint-Bénigne de Dijon : « Psalmorum nihilominus concentum dulcissimo ultra omnes distinguens decoravit » (*P. L.* 142, 715).

Le même mot de *scola* désigne souvent le lieu où les enfants-oblats demeurent. Ainsi : « ... Pueri finitis nocturnis pro discendis studio scolam repetant » (*Cons. Monast. Germ.*, ALBERS, V, p. 8).

(37) G. DE VALOUS, op. cit., Tome I, pp. 156-157.

(38) Il semble d'après les Coutumes de Farfa que l'*Armarius* soit supérieur hiérarchiquement au sacristain (Secretarius) et au chantre (Cantor). Il commande à l'un et à l'autre et peut lui-même se substituer à eux. Voici deux passages de ces Coutumes où l'on voit que les deux personnages, le *Secretarius* et l'*Armarius*, ont les mêmes

L'évolution aboutissant à faire de l'*armarius* le chef du groupe des chantres s'explique par la dépendance où se trouvaient ceux-ci vis-à-vis de celui qui a la garde des livres

---

droits et devoirs dans le même office : « ... Qua dicta (tertia) tribuat armarius vel secretarius cappas per singulos, pueris tunicas » (ALBERS, I, p. 66). « Tunc secretarius vel armarius tribuat filacterias cum reliquiis per singulos... » (ibid., p. 67).

D'autres textes montrent les deux fonctions bien distinctes : « In die Ascensionis Domini... porrigit sacrista cruces conversis et armarius textus subdiaconi... » (ALBERS, V, p. 149).

Aucun doute que l'armarius n'exerce les fonctions de chantre même hors de Cluny ; ainsi à Farfa : « Custodes ecclesiæ accipiant palmas et dent domno abbati et omnibus fratribus stantibus in choro per ordinem, et cum dari ceperint armarius immo imponat antiphonam *Pueri Hæbræorum...* » (ALBERS, I, p. 43). Par ailleurs l'armarius prend des dispositions qui regardent proprément le Maître de chœur : il fixe quelles antiennes on doit chanter, par exemple dans la semaine préparatoire à Noël (ALBERS, I, p. 7). Au *Mandatum* de la Semaine-Sainte il entonne *Dominus Jesus,* si l'Abbé ne préside pas la fonction (ALBERS, V, p. 144). Le jour de Pâques, ayant choisi ses chantres, il leur intime d'entonner l'antienne *Crucifixum in carne* (ALBERS, I, p. 58). L'identité entre le premier chantre et l'*armarius* apparaît très évidente dans la description du rite funèbre : non seulement il prend soin de désigner les frères qui vont se relayer auprès de la couche mortuaire pour y prier et chanter (ibid., I, p. 194), mais au moment de la levée du corps, il vient avec un autre frère se placer devant le défunt et chante à très haute voix *Kyrie eleison* puis entonne le Répons *Heu mihi Domine* (ALBERS, I, p. 195).

La distinction entre *armarius* et chantre est au contraire nettement signifiée dans les Coutumes des Monastères de Germanie : « Cantor (scribat) nomina incoancium et cantancium in die, etiam responsorium vel quis *Alleluia* cantat ; armarius lectores » (ALBERS, V, p. 80). C'est devant l'*armarius* que toute lecture doit être préparée en privé avant d'être lue en public ; par contre devant le chantre on répète toute mélodie qui doit être exécutée au chœur (ibid., V, p. 81).

L'*armarius* règle l'ordre des Processions, choisit les acolythes et leur donne le signal pour le moment où ils doivent endosser leur tunique (ALBERS, I, p. 57) ; il désigne chaque jour les frères qui prieront pour un moine récemment défunt (ALBERS, I, p. 194) ; lui encore rédige le bref porteur de la nouvelle du décès (ALBERS, I, p. 195) : tout cela n'est-il pas plutôt affaire du cérémoniaire ?

Enfin l'*armarius* garde toujours sa primitive charge de bibliothécaire puisque au début du Carême il tire de la Bibliothèque les livres qui seront distribués ensuite aux frères. C'est peut-être dans les textes relatifs à cette coutume que se manifeste davantage l'unité

et doit pourvoir les chantres d'un nombre suffisant de manuscrits en bon état. De toute façon, il convenait que les chantres dont le nombre variait d'un monastère à l'autre, fussent sous le contrôle immédiat de l'un des leurs.

NOMBRE DES CHANTRES.

Dom Martène a montré qu'aux origines la psalmodie n'a pas été exécutée par tous les moines présents à l'église. Quelques-uns, ou même un seul, psalmodiaient ; les autres écoutaient [39]. Quand l'érudit Mauriste en arrive à S. Benoît et à la tradition bénédictine, il repousse absolument l'hypothèse d'un semblable usage dans le monachisme bénédictin ; il prouve par quatre raisons la participation de tous à la psalmodie ; deux de ces considérants sont passablement ingénieux ! Au chapitre XIX de la Règle, dit-il, S. Benoît prescrit que nous psalmodiions de telle sorte que notre esprit soit d'accord avec notre voix, et non avec la voix de celui qui psalmodie ; par où l'on voit que les psau-

---

du personnage appelé à remplir des fonctions bien séparées dans la suite : « Ipso die (Feriæ II in Quadragesima) in Capitulo habeat armarius libros collectos super tapetis et legatur sententia S. Patris nostri Benedicti *De observatione Quadragesimæ*. Post hæc lectionem vero et sermonem jubeat abbas cantori ut det libros fratribus... » (ALBERS, IV, p. 36 ; I, p. 35 ; V, p. 55).

(39) « Primum quod spectat, certissimum est antiquiores monachos non divisis choris sed unumdumtaxat, quem interim auscultarent alii in silentio, medium psalmos decantasse quos quidem ita dividebant inter se ut numquam amplius quam quattuor in quavis numerosa congregatione psallarent ». MARTÈNE cite Cassien lib. II cap. 2 et conclut : « Non ergo omnes psallebant, sed soli ad hoc destinati cantores ; quod amplius patet ex sequentibus Cassiani verbis cap. 12 : *Hunc sane canonicum numerum quem prediximus duodenatio psalmorum numerum tali corporis quiete relevant, ut has easdem congregationum solemnitates ex more celebrantes, absque eo qui dicturus in medium psalmos surrexit, cuncti sedilibus insidentes ad vocem psallentis omni cordis intentione dependeant* » (*De ant. mon. rit.*, I, XLII, Anvers, 1765, p. 9).

mes doivent être chantés par tous. Puis, châtiant ceux qui arrivent en retard à l'œuvre de Dieu et ceux qui doivent satisfaire pour quelque faute grave, S. Benoît leur défend de s'asseoir au chœur des psalmodieurs, comme il serait de leur droit s'ils n'étaient pas punis. C'est donc que tous normalement participent à la psalmodie, et qu'il n'existe pas un chœur de psalmodieurs et un chœur d'auditeurs [40].

Mabillon avait déjà conclu à l'usage de la psalmodie à deux chœurs alternés dans les plus anciens monastères gouvernés par la Règle de S. Benoît [41].

D'ailleurs, le fait que la fonction du chantre soit d'entonner antiennes et répons que tous ensuite poursuivent à chanter, prouve assez que le chantre n'est pas chargé d'assurer à lui seul toute l'exécution de la partie chantée de l'office. Quand S. Benoît exclut de la lecture publique et du chant choral les moines incapables de s'en acquitter de manière à édifier, il n'interdit pas l'union de toutes les voix dans la psalmodie ordinaire mais requiert une compétence plus grande pour les mélodies ornées, exécutées en solo. L'existence d'un nombre restreint de chantres ne porte aucun préjudice à l'unisson de toutes les voix dans le chant des parties communes de la messe et de l'office. En général, les Coutumiers mentionnent au moins quatre chantres, non compris le *præcentor*. Selon le degré de la fête et l'importance relative de l'office, ces chantres sont revêtus de vêtements sacrés, chape, aube, ou simplement de leur coule. Il arrive aussi que pour réserver une gradation plus nette entre les chantres, tous ne portent pas dans la même cérémonie le même vêtement. Ainsi à Farfa pour la messe de la fête de S. Thomas Apôtre, le premier chantre paraît en chape et les quatre autres en aube : deux

(40) Martène, *De ant. mon. rit.*, I, XLVIII, p. 10.

(41) *Acta Sanctorum O. S. B.*, Sæc. IV, part. 2, cap. 20.

parmi ceux-ci chanteront la « Bénédiction »[42], les deux autres, le Trait. Pour la fête de l'Assomption de Notre-Dame, les quatre chantres de l'Invitatoire sont au contraire en chape ; quatre chanteront le Répons Graduel, et six l'Alleluia *Assumpta est Maria*[43]. A la vigile de la Pentecôte, le nombre des chantres en chape atteint 5 ou 8, dont 3 ou 6 chanteront l'Alleluia *Confitemini* et les deux autres le Trait *Laudate Dominum*[44]. Les litanies des Saints sont chantées par deux chantres en chape, tant au Samedi-Saint et au Samedi vigile de Pentecôte qu'aux Rogations et aux Litanies majeures. Au jour de Noël à Farfa, la messe est chantée par douze moines choisis par le paraphoniste : tous sont revêtus de chapes[45].

Les enfants-oblats eux-mêmes remplissent, plusieurs fois dans l'année, les fonctions de chantres : au jour de la Pentecôte par exemple, l'un d'eux entonne le répons qui termine les Laudes[46]. Les Coutumiers donnent pour chaque fête, au fur et à mesure du développement de l'année liturgique, les indications nécessaires sur le nombre des chantres à intervenir et sur la qualité du vêtement à porter. Ces indications pour l'abbaye impériale de Farfa au XIe siècle, temps de sa grande prospérité et ferveur,

(42) ALBERS, I, p. 6. Le cantique des trois enfants n'est pas seulement chanté aux samedis des IV Temps : vestige peut-être d'une ancienne coutume gallicane qui était de chanter ce cantique aux dimanches et à certaines fêtes. Cf. WALAFRID STRABON, *De rebus ecclesiasticis*, cap. XXII. Sur le caractère non romain de l'hymne des trois enfants, voir D. Pio ALFONZO, *Note d'Archivio per la storia della musica*, 1932, fasc. III-IV.

(43) ALBERS, I, p. 101.

(44) ALBERS, I, pp. 73-74. La forme responsoriale primitive de certains traits apparaît encore dans UDALRIC, *P. L.* 149, 661, dans le Coutumier de Farfa, ALBERS, I, p. 52, dans le Coutumier de Fructuaria, ALBERS, IV, p. 60, etc. : après chaque verset on répète partie ou tout du verset initial. FERRETTI, *Estetica Gregoriana*, Rome, 1935, p. 171.

(45) ALBERS, I, p. 12.

(46) ALBERS, I, p. 75.

peuvent se résumer dans le tableau ci-dessous, du moins en ce qui concerne le chant de l'Invitatoire et des Répons de Matines :

Chantres en aube	*Chantres en chape*	*Enfants -oblats en aube*	*Anciens en chape*	*Office*	*Fêtes*
2				Matines (Invitatoire)	S. Silvestre ; oct. Epiphanie ; samedi avant Septuagésime ; Carême ; S. Grégoire le Grand ; S. Benoît ; oct. S. Laurent ; S. Luc ; oct. S. Martin ; S. Clément Pape ; oct. S. André ; Annivers. dédicace de la Basilique ; samedi avant 1er dimanche d'Avent ; Ste Lucie.
		2		Matines RR. 4e, 8e, 12e.	S.Marc ; oct. S. Jean-Baptiste ; oct. Solennité de S. Benoît.
	4			Matines (Invitatoire)	Noël ; Epiphanie ; Purificat. de N. D. ; Annonciation de N. D. ; Solennité de Pâques ; Ascension de N. S. ; Pentecôte ; S. Jean-Bapt. ; SS. Pierre et Paul ; S. Laurent ; Assomption de N. D. ; oct. Assomption ; Toussaint ; S. Martin.
	2			Matines (Invitatoire)	S. Etienne ; S. Jean Evang. ; SS. Innocents ; Circoncision ; S . Maur ; S. Marcel ; S. Vincent ; Conversion de S. Paul ; Chaire de S. Pierre ; S. Ambroise (si après le Jeudi-Saint, sinon comme pour S. Grég.) ; dimanche *in albis ;* SS. Philippe et Jacques ; Invention de la Ste Croix ; S. Mayeul ; 1er dim. après Pentecôte ; Commém. de S. Paul ; oct. de SS. Pierre et Paul ; Solennité de S. Benoît ; *Exceptio S. Gregorii Papæ apud Cluniacum ;* S. Jacques ; S. Germain ; S. Pierre aux liens ; S. Barthélemy ; S. Julien ; décolla-

Chantres en aube	*Chantres en chape*	*Enfants -oblats en aube*	*Anciens en chape*	*Office*	*Fêtes*
				Matines Invitatoire	tion S. Jean-Bapt. ; *In SS. Marcelli et alii Marcelli exceptione ;* Exaltation de la Ste Croix ; S. Mathieu ; S. Maurice ; S. Michel ; S. Denys ; S. Aquilin ; SS. Simon et Jude ; S. André ; S. Thomas.
		1 enfant (peut-être en noir)		Matines Invitatoire	Lundi, mardi, mercredi de Pâques et de Pentecôte.
	2			Matines RR. 4e, 8e, 12e.	S. Etienne ; S. Jean Evang. ; SS. Innocents ; S. Vincent ; S. Ambroise ; Dim. *in albis ;* S. Mayeul ; 1er dim. après Pentecôte ; Solennité de S. Benoît ; *Exceptio S. Gregorii apud Cluniacum ;* S. Jacques ; S. Germain ; S. Pierre aux liens ; S. Laurent ; S. Barthélemy ; S. Julien ; Décollation de S. Jean-Bapt. ; Inst. S. Marcelli ; S. Maurice ; S. Aquilin ; S. André.
	« duo et duo » « duo et duo simul »			Matines *Omnia RR.*	Purification de N. D. ; Ascension ; S. Jean-Bapt. ; SS. Pierre et Paul ; Assomption ; Toussaint ; S. Martin.
	2			Matines *Omnia RR.*	Epiphanie ; Solennité de Pâques ; Pentecôte.
		ab infantibus		RR. 4e, 8e, 12e.	S. Marc ; oct. solennité de S. Benoît.
		a. pueris		*Omnia RR.*	Oct. S. Jean-Baptiste.
			Nombre indéterminé	RR. 4e, 8e, 12e	Oct. Assomption.

Le nombre des chantres augmente progressivement pour les 4e, 8e et 12e Répons de certaines fêtes :

2 chantres en chape 3 » »	4e et 8e Répons 12e »	Circoncision
2 » » 3 » » 4 » »	4e » 8e » 12e »	Conversion de S. Paul ; Nativité de N. D. ; S. Mathieu.
2 » » 4 » » 5 » »	4e » 8e » 12e »	S. Michel.

Les Coutumiers ont pris soin de préciser à chaque fête le nombre de chantres pour l'invitatoire et les matines plus volontiers que pour la messe et les vêpres : une seule fois les chantres sont mentionnés pour l'office de laudes : deux ou quatre à Noël [47] . Aussi bien, une coutume générale établit, une fois pour toutes, que seront en fonction à la messe le chantre de la semaine en cours aidé du chantre de la semaine précédente. Si les deux ne suffisent pas, il appartient au grand chantre de prendre les dispositions qu'il jugera opportunes. Une certaine latitude est laissée dans la pratique quant au nombre de chantres à mettre en service ; ainsi à Fructuaria, le jour des Rameaux, il y aura deux ou bien trois chantres pour le Répons *Collegerunt* [48].

Une part aussi est faite aux enfants et aux anciens, et cela induit à penser que la compétence requise des chantres n'est pas tellement supérieure à celle que peuvent atteindre des amateurs. La même conclusion se dégagerait du fait que dans certains monastères le chant du

(47) ALBERS, I, p. 10.

(48) « Tunc venient duo aut tres cantores induti cappis et stent ante Osanna et cantent *Et collegerunt* ». ALBERS, IV, p. 46.

verset des Répons à Matines est confié, non pas aux chantres, mais aux lecteurs des leçons [49]. Même les versets d'Offertoire sont entonnés par des moines dont la préparation musicale n'est pas nécessairement au-dessus de la moyenne : l'Abbé ou quelqu'un des moines à qui le grand chantre aura fait signe donnent l'incipit de ces mélodies, les plus ornées — les plus originales peut-être — du répertoire grégorien. Sans doute, leur exécution est réservée à un soliste aux féries de l'année et du temps pascal ; mais aux féries de Carême, c'est le chœur entier qui s'en charge [50]. De même, tout le chœur monastique chante en entier au Temps Pascal le deuxième alleluia avec son verset. Le *Graduel Romain Vatican* (1907) s'est-il inspiré des usages monastiques anciens quand, dans sa préface, il a prévu que l'Introït, l'Offertoire, la Communion seraient entonnés par un chantre seul les jours de férie et aux fêtes simples, par deux aux dimanches et par quatre aux fêtes solennelles [51] ? Pourquoi les quatre chantres qui ont été capables d'entonner les psalmodies antiphonées, n'exécutent-ils pas le verset des psalmodies responsoriales que

---

(49) Cf. note 30.

(50) ALBERS, I, p. 165. A Fructuaria, aux fêtes de 12 leçons, quand le moment est venu d'entonner le premier verset, le chantre de semaine se rend devant le grand chantre et lui fait signe d'entonner le verset ; celui-ci renvoie l'honneur à quelqu'un des moines revêtus de l'aube ; d'autres moines en aube entonneront les versets suivants. Cependant au cas où la difficulté serait trop grande, le grand chantre entonne lui-même le premier verset et invite ceux qui le pourront le mieux, à entonner les suivants. Aux jours ordinaires, c'est le chantre de semaine qui entonne ce premier verset et se réserve d'intimer à qui il voudra l'intonation des versets suivants ALBERS, IV, p. 154 ; I, p. 160. Le maintien du chant des versets d'Offertoire n'a plus rien à voir, au XIe siècle, dans les monastères, avec la procession des oblats qui serait l'explication plausible du développement mélismatique et des redondances textuelles de ces versets. FERRETTI, *Estetica*, p. 267.

(51) *De ratione editionis Vaticanæ Cantus Romani, De ritibus servandis in cantu Missæ*, Rome, 1907.

sont le Graduel et l'Alleluia ? Le *Graduel Vatican* ne donne pas ses références ; cependant dans les monastères anciens il est certain qu'aux jours de féries c'est le ou les chantres hebdomadaires qui se chargent à eux seuls des intonations communes. Sans doute l'usage de confier à des chantres choisis l'exécution de ces versets remonte-t-il aux origines du chant liturgique traditionnel : le Graduel est à compter parmi les plus anciennes pièces du répertoire.

LE CHANTRE DANS QUELQUES-UNES DE SES FONCTIONS LITURGIQUES.

Que le ou les chantres exercent une fonction liturgique, cela ressort directement du fait qu'ils portent, dans les solennités, quelque vêtement béni spécialement pour les usages liturgiques : la chape ou l'aube [52].

On peut aussi le déduire, *à priori,* du fait que la liturgie s'exprime sensiblement et s'accomplit collectivement, entre autres, par le moyen du chant : si le chant est partie intégrante de la liturgie, celui qui remplit la fonction de chantre remplit une fonction liturgique.

Les interventions du chantre, au cours de la célébration du culte, témoignent de l'autorité et des droits dont il jouit, du devoir aussi dont il est rendu responsable pour que l'ordre, la dignité, l'édification résultent pour tous les participants, actifs et passifs, au grand hommage hiératique offert par l'Eglise au Sauveur, et par lui, à la sainte Trinité.

Les Coutumiers d'origine clunisienne font mention du chantre à chaque page ; c'est, le plus souvent, pour signaler quelle pièce il doit entonner ; le but de ces innombrables indications n'est autre que de rappeler à quel moment

---

(52) Voir tableau pp. 13 et 14.

de l'office s'insère telle antienne ou tel répons. Pour donner un exemple entre mille, à Fructuaria, au jour des Rameaux : « ... inchoet cantor antiphonam *Cum audisset populus*. Expleta antiphona *Salve rex,* inchoet cantor antiphonam *Ave rex.* Finitis versibus *Gloria laus...* inchoet cantor responsorium *Ingrediente Domino* etc... » [53]

Entonner est une fonction essentielle du chantre. Préentonner également, c'est-à-dire suggérer à mi-voix au prélat ou à quelqu'un des célébrants les premières notes d'une antienne, ou de toute autre pièce qui lui est réservée, de manière que la tessiture vocale soit convenablement choisie et la mélodie facilement reconnaissable, pour être ensuite poursuivie et achevée par le chœur. Les Coutumiers précisent à quelles fêtes le chantre « prononcera » à l'abbé les antiennes évangéliques, ou au diacre l'*Ite missa est* [54].

Un autre office du premier chantre, toujours en rapport avec sa fonction liturgique, est de désigner ceux qui auront à acquitter au nom de tous une partie de l'office. Pour le chant de l'Invitatoire, un jour de fête en semaine, le premier chantre choisit, en plus du chantre hebdomadier et de son aide du chœur vis-à-vis, un troisième chantre, « ille qui melius valuerit », auquel il fait signe au moment même : « signum facit ibi in choro ad matutinum » [55].

La part d'improvisation, soit dans les cérémonies, soit pour le chant, est assez minime dans ces monastères où tant de détails sont réglés d'avance par les Coutumiers. Il est même curieux de voir que le grand chantre puisse, sur un simple signe, mobiliser l'un de ses subordonnés et l'inviter, sans autre préparation, à moduler quelqu'un de ces

(53) Albers, IV, p. 47.
(54) Albers, IV, p. 137.
(55) Albers, IV, p. 137.

Invitatoires dont les tons et les formules sont, on le sait, si variés [56] ! D'ordinaire, le maître de chœur prévoit pour une semaine entière l'emploi des chantres et en affiche les noms au tableau apposé à la porte du chapitre [57]. C'est lui, le chantre, qui décide en certains jours de la longueur des leçons [58]. Lui encore juge s'il y a lieu de chanter le *sicut erat* après le *Gloria Patri* des quatrième, huitième et douzième répons ; et c'est sans doute pour le chant du « sicut erat » de ces trois répons que l'on voit mentionnés deux, trois, quatre ou cinq chantres en chape [59]. Le chantre qui jouit habituellement d'une grande autonomie dans l'exercice de sa charge, reçoit au chapitre les ordres de l'abbé avant d'afficher quel *Kyrie*, *Gloria*, Trope... seront chantés à la messe aux jours de fêtes [60].

Le chantre doit se trouver au milieu du chœur pour le chant de certaines pièces : Invitatoire, verset des répons de l'office et de la messe, psalmodie et Gloria de l'Introït...

L'*officium magistratus sui* [61] fait au premier chantre le devoir de régler le mouvement du chant et de la psalmodie ; il juge si l'on doit accélérer *cursim* ou bien ralentir *tractim* ; il modère le volume de la voix « quando temperate... quando submisse ». Il guide les voix et prévoit les difficultés qui entraîneraient du désordre et de la cacophonie [62]. On aimerait savoir comment le chantre remplit pratiquement l'office de sa charge, c'est-à-dire s'il dirige en

(56) Les anciens responsoriaux et antiphonaires reproduisent un nombre variable d'Invitatoires : 17 chez Hartker, dont 3 de seconde main ; 13 dans l'antiphonaire de Worcester ; 8 seulement dans celui de Lucca. L'édition Vaticane en comptera une quinzaine dont quelques-uns seulement sont publiés.

(57) Albers, I, p. 167.

(58) Albers, IV, p. 114.

(59) Cf. tableau pp. 13-14.

(60) Albers, V, p. 48 ; 83.

(61) Albers, IV, pp. 136-137.

(62) Albers, II, p. 133, et cf. note 13.

dominant les autres voix de la sienne, ou s'il dessine aux yeux de tous des gestes chironomiques ; le bâton de chantre n'a pas seulement été un signe d'honneur et d'autorité mais sans doute aussi, la baguette du chef de chœur. Il n'est pas prévu que le chantre se serve de cette baguette pour réveiller les enfants pris de sommeil au chœur... ! La punition infligée d'ordinaire consiste à faire porter un grand livre aux somnolents [63].

Aux jours d'été, quand les moines sortent pour les travaux des champs, le temps manque quelquefois au jeune oblat chargé de porter sur le livre, sous le contrôle d'un maître, les signes utiles à l'exécution correcte des répons-brefs : le chantre s'emploit lui-même alors à cette prénotation. D'une manière habituelle d'ailleurs, c'est le grand chantre qui place les signets dans l'évangéliaire quand l'abbé doit lire l'Evangile [64].

Le chantre a le privilège de mettre l'encens dans l'encensoir, à la messe, au moment de la consécration ; le jour de saint Michel, il vient à l'autel pour l'Offertoire et impose l'encens : en raison des paroles *et data sunt ei incensa multa* il offre un encens plus abondant que d'ordinaire (mittat largius solito incensum in thuribulum) [65].

Ce n'est plus liturgie proprement dite, mais déjà jeu ou drame liturgique à ses débuts, quand, à Pâques les chantres alternent des antiennes pour la cérémonie, préliminaire à la messe, de l'ouverture du sépulcre [66].

(63) « Puero dormitanti tribuitur liber magnus ad tenendum » ALBERS, IV, p. 172.

(64) ALBERS, I, pp. 152, 156.

(65) ALBERS, IV, p. 173.

(66) « Quia vero Fructuariensi loco largitus est Dominus partem sepulchri sui, ideo precepit Dominus Abbas Wilhelmus monachis eiusdem loci, ut sanctissimum munus isto die deferatur ad processionem a duobus presbyteris revestitis in casulis. Ceteri autem debent esse revestiti in cappis. Post textum vero ambulent illi, qui portaverunt partem sepulchri Domini. Deinde sacerdos, postquam officinas

DROITS ET PRIVILÈGES, DEVOIRS ET FONCTIONS DU CHANTRE EN MARGE DE LA LITURGIE.

L'importance de la fonction liturgique du chantre est soulignée par les marques d'honneur dont il est l'objet et

---

habet peragratas, ac demum pueri, post eos abbas ac deinde sicut (sunt) priores duo et duo. Antiphone vero cantentur ad processionem, antiphona *In die resurrectionis,* antiphona *Sedit angelus.* Venientes ergo ad valvas ecclesie stent ibi ; finita antiphona *Sedit angelus* veniant duo cantores infra ostium ecclesie et canant versum *Crucifixus in carne ;* repetaturque ab omnibus. *Nolite metuere,* quo finito incipiat cantor antiphonam *Christus resurgens.* Introeant in ecclesiam et vadant usque ad sanctam Crucem et stent ibi. Antea vero quam ingrediantur ecclesiam eant duo cantores habentes singuli stolas candidas ad collum, non tamen cappas neque casulas et veniant ad altare sedeatque unus ex una et alter ex altera parte eiusdem altaris, unus ad caput, alter ad pedes super sedes ad hoc ibidem preparatas in figura duorum angelorum. Finita vero antiphona *Christus resurgens* veniant tres cantores induti cappis et stent ante altare teneantque duo candelabra et ille, qui est in medio teneat capsam, ubi immititur incensum, in figura mulierum, tunc canant illi tres responsorium *Dum transisset sabbathum* totum et conventus dicat ad finem *Alleluia,* versus non dicatur neque *Gloria.* Finito responsorio, requirant illi, qui sedent iuxta altare in figura duorum angelorum, sedentes canentes versum *Quem queritis.* Respondeant illi tres in figura sanctarum mulierum *Iesum Nazarenum.* Deinde respondeant illi duo in figura angelorum *Non est hic.* Et respondeant illi tres *Alleluia. Resurrexit Dominus.* Similiter conventus respondeat *Alleluia* quater aut quinque vicibus, et recedant illi duo, qui erant in figura angelorum. Sitque aliqua forma parvula honestissime parata et mittatur super eam iam predicta pars Sepulchri Domini. Tunc accipiat sacerdos clavem, aperiat capsam, in qua continetur offeratque incensum et incipiat antiphonam *Venite et videte locum.* Tunc osculetur ab omnibus fratribus. Interim autem dum osculatur, cantentur antiphona *Respondens autem,* antiphona *Et respicientes,* antiphona *Nolite expavescere* et alias competentes antiphonas. Osculato ab omnibus accipiat illud sacerdos et ponat super altare, tunc repetatur ab omnibus versus *Alleluia, Resurrexit Dominus* tribus aut quatuor vicibus pulseturque classis et sint duo cantores in presbyterio et unus stet ad dextram partem altaris et alter ad sinistram et canant versum *Eia Karissimi,verba canite Christi, qui dicit Patri prophetica voce,* tunc incipiat cantor ad introitum antiphonam *Resurrexi.* Tunc agatur missa cum omni diligentia ». ALBERS, IV, pp. 74-76. Ce long texte est un argument favorable à la thèse de K. Young : le drame liturgique n'a pas pour unique origine le développement des tropes.

par les responsabilités ajoutées à celles qui sont de sa compétence précise.

En l'absence de l'abbé ou du prieur, le chantre donne les permissions pour sortir du chœur [67].

Au jour de la Purification, le chantre doit, comme tous les moines, offrir son cierge au célébrant, mais il passe avant tous les autres [68]. Le chantre est le premier à qui le luminaire ne doit pas manquer : si le convers chargé de ce service est coupable d'un oubli, c'est d'abord en faveur du chantre qu'il réparera cet oubli ; la raison en est obvie : du chantre avant tout autre dépend la bonne marche de la psalmodie et du chant [69].

La cérémonie du baiser de paix montre à la fois les égards rendus au chantre et le souci d'écarter ce qui porterait un trouble dans le chant : tant que le chant de l'*Agnus Dei* n'est pas terminé, le chantre ne se déplace pas ; mais dès qu'il a reçu la paix, il s'assied lui et ses assistants.

C'est sans doute dans le cas de l'élection d'un nouvel abbé que se marque davantage l'honneur rendu au chantre : à lui appartient de proclamer le nouvel élu [70]. L'abbé Albert de Fructuaria n'était pas encore enterré que les moines avaient élu le successeur Wibert : le chantre fut alors chargé de donner lecture de la charte d'élection et de la présenter à chacun des moines présents y compris les

---

Karl Young, *The drama of the medieval Church,* Oxford, 1933, 1, 576 sq. Il est favorable aussi à l'origine monastique de ces drames qui ne sont pas proprement « liturgiques ». Cf. D. Pio Alfonzo, *Sulle origini del dramma sacro, Prolusione per l'anno scolastico* 1941-1942, *Ann. Pont. Instituto di Musica Sacra*, Rome, 1942, pp. 19-26.

(67) Albers, IV, pp. 136-137.

(68) Albers, IV, p. 137.

(69) Albers, IV, p. 164.

(70) Albers, IV, p. 125.

enfants-oblats ; et chacun de la regarder, mieux encore, de la prendre en main [71].

En dehors de ses attributions propres, le chantre est appelé encore à remplir des fonctions qui, aujourd'hui, relèvent du cérémoniaire. Il « ordonne » les processions [72] ; il choisit celui qui, en cas d'empêchement de l'hebdomadier, administrera l'Extrême-Onction à un mourant [73]. Au jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, il présente le bâton pastoral à l'abbé après y avoir adapté la Croix à vénérer [74]. Il donne le premier signal avec la clochette (scilla) quand aux jours de fêtes on sonne toutes les cloches (classis ou classicum) soit avant, soit après la messe solennelle [75]. Il tient la liste des défunts, et rappelle au céllerier ses obligations vis-à-vis de ceux-ci ; on leur sert une portion au jour anniversaire de leur mort [76].

Comme on l'a vu également le chantre remplit la fonction de bibliothécaire : il choisit et distribue aux frères les livres qu'ils doivent lire pendant le Carême ; la distribution a lieu au chapitre, le premier lundi de Carême. La reddition semble s'être faite seulement au bout d'une année et non à la fin du Carême. A Fructuaria cependant les anciens restituent leur livre au chantre-*armarius* dès

---

(71) Albers, IV, p. 127.

(72) Cf. Note 38. Albers, II, pp. 79-107 ; IV, p. 90 ; 102 etc.

(73) Albers, IV, p. 179 : « Consuetudo est priorem vel ebdomadarium misse ungere infirmum, qui si nequiverit cujusque impedimenti causa, (is) cui cantor precipit ».

(74) Albers, IV, p. 103.

(75) Albers, IV, pp. 131 ; 167.

(76) Cette coutume, encore en vigueur dans de nombreux monastères, a peut-être pour but de rappeler aux autres frères que la nourriture corporelle dont ils usent est la même que celle dont a usé le défunt et que cette nourriture terrestre est impuissante contre la mort, ou bien encore elle porte témoignage que ce qui était servi au frère pendant sa vie était offert de bon cœur et sans lésinerie ; de toute façon la portion servie est donnée en aumône aux pauvres.

qu'ils en ont fini la lecture. Pour les autres moines, leur nom est inscrit sur un tableau avec la désignation du manuscrit qu'ils détiennent ; à la fin du Carême ou à telle autre date qu'il plaît au chantre, cette mention est portée sur un registre annuel [77].

Le devoir le plus important du chantre hors du chœur, est, de beaucoup, l'enseignement donné, individuellement ou en groupe, à ceux qui n'ont pas encore les connaissances et l'habileté suffisantes pour s'acquitter honorablement des lectures et de la psalmodie.

Qu'un enseignement ait été nécessaire, cela paraît évident : les Cisterciens eux-mêmes, dans leur total mépris des embellissements liturgiques, n'ont pas dédaigné — et cela au plus beau de leur réforme rigoriste — de prescrire à tous l'effort indispensable pour devenir capables de chanter correctement la louange divine. Tout ce qu'on peut reprocher à S. Bernard et aux compilateurs suscités ou encouragés par lui, c'est plutôt de s'être trompés sur la vraie nature de leurs « corrections » [78].

On pourrait penser que dans les monastères bénédictins anciens l'assiduité au chœur ait suffi, en général, pour la formation des nouveaux venus. L'étude musicale était surtout étude de mémoire ; pas de livres imprimés en toutes les mains comme aujourd'hui ! Entre le VIe et le VIIIe siècle il n'est absolument pas question d'écriture musicale diastématique ; il n'est même probablement pas du tout question d'écriture musicale autre que l'écriture alphabétique [79]. Quand les manucrits apparaissent — en admettant qu'il y en eut un au milieu du chœur — il reste

(77) Albers, I, p. 35 ; IV, pp. 36 ; 156.

(78) P. Kienle, *Der Choral bei den Zisterziensen*, dans *Gregoriusblatt*, 1901. Widmann. *Die neuen Choralbücher des Zisterzienserorden*, *Zisterzienser Chronik*, Bregenz, 1904, p. 120 sq.

(79) Cf. D. Sunol, *Introd. à la Paléogr. music. grég.*, Paris, 1935, p. 30 sq.

impossible de les lire à distance soit à cause de la sémiographie minuscule, soit à cause du caractère énigmatique, purement mnémonique, de l'écriture sans lignes. Les textes d'ailleurs ne manquent pas dans les auteurs anciens, qui font la preuve complémentaire de la nécessité absolue de la mémoire pour connaître le chant [80]. Mais la question est de savoir si une mémoire non exercée méthodiquement sera capable de reconstruire, dimanche par dimanche, fête par fête, toutes les pièces originales du répertoire ancien. Peut-être après dix ans de pratique chorale, une oreille bien douée pouvait arriver à une certaine sûreté dans la la reproduction fidèle d'enchaînements mélodiques entendus si souvent. Mais comment admettre que la répétition d'année en année, de la messe propre d'un dimanche ou d'une fête, suffise à graver dans les mémoires, des mélodies dont beaucoup présentent entre elles plus d'un trait commun ? Les Alleluia *Laudate nomen Domini* et *Laudate Dominum quoniam* étaient chantés à Rheinau les XVIII[e] et XIX[e] dimanches après la Pentecôte au VIII[e]-IX[e] siècle [81] : il est probable qu'ils ne l'étaient que ces jours-là, s'il est vrai que la messe conventuelle quotidienne n'est pas d'institution bénédictine primitive. Après que furent introduites les messes propres des féries de Carême, a-t-il suffi aux chantres et aux moines d'entendre au chœur une fois par an l'Introït *Exaudi Deus* (Feria III de la IV[e] semaine) ou l'Offertoire *Domine ad adjuvandum* (Feria V de la même semaine) pour que, sans autre répétition ni étude, ces pièces se gravent, mélodie et rythme, dans leur mémoire ?

On peut bien répondre à ceci qu'il incombait aux chantres de guider le chœur pour le chant de toutes les parties ornées de la messe comme de l'office canonial, d'en assu-

(80) *V. g.* PSEUDO-ODON, *Dialogus de Musica,* dans GERBERT, *Scriptores eccl. de Musica sacra,* I, pp. 252-253.

(81) R. J. HESBERT, *Antiphonale Sextuplex,* Bruxelles, 1935, n° 189 b; 193.

mer eux-mêmes en solistes les éléments plus difficiles. On ajoutera, peut-être, que le chant liturgique ne visait pas à une haute tenue artistique, et qu'il suffisait qu'on commençât, de manière à peu près correcte, une mélodie à peu près connue et qu'on arrivât à la fin sans trop d'encombre.

L'art de la psalmodie confié certainement à tous, ne requiert certes pas une grande science : il est probable, d'ailleurs, que les règles d'adaptation des cadences verbales aux cadences mélodiques dans la psalmodie simple n'ont pas été aussi clairement définies et aussi uniformément appliquées, alors, qu'elles le sont de nos jours [82]. Dans une mesure donc on peut penser que le chant s'apprenait sans étude spéciale, simplement par habitude du chœur, la mémoire de l'un suppléant aux défaillances momentanées du voisin : ne voit-on pas encore de nos jours, dans de grandes abbayes où l'office divin est célébré aussi intégralement que possible, que des voix mal assurées se fondent discrètement dans l'ensemble et contribuent à la beauté de cet ensemble ! Et si l'on demandait à ces mêmes voix de se produire isolément, elles se récuseraient en protestant de leur ignorance totale du solfège et des nuances du rythme et de l'expression.

Mais s'il faut que le chant soit artistique pour produire son effet d'édification, nul doute que les chantres soucieux de leur devoir et l'ensemble des moines aussi, dans la mesure de leur participation au chant liturgique, ne se soient préoccupés d'atteindre un certain niveau de culture musicale : technique de la voix, sûreté des intonations, justesse des intervalles mélodiques, précision rythmique, nécessaires à une exécution d'ensemble qui

---

(82) Les règles modernes de psalmodie simple ne ressortent pas de la *Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis* du PSEUDO-UCBALD, le plus ancien traité de psalmodie. GERBERT, *Scriptores*, I, pp. 213-229.

soit vivante et animée. Il faut donc admettre *a priori* qu'une formation générale était, d'une part, donnée à tous les moines, au moins dans les premières années de leur vie monastique ; que d'autre part, la préparation immédiate des offices demandait des répétitions.

S. Benoît a-t-il, en fait, prévu un temps chaque jour pour l'étude du chant, celui-là même réservé à l'étude des psaumes ? Il dit au chapitre VIII : « ...Quod vero restat post Vigilias, a fratribus qui psalterii vel lectionum indigent, meditationi inserviatur ».

Les Commentateurs anciens de la Règle n'ont pas cru, en général, devoir donner des précisions sur les usages des monastères : ils cherchent d'abord à élever les âmes par des considérations pieuses.

Les Coutumiers au contraire, qui ont pour but de fixer ces usages, affirment la pratique de ces deux enseignements, d'initiation d'abord, de perfectionnement et d'application pratique ensuite, au long de la vie du moine. Dans les monastères de Germanie, le moment libre qui suit Matines est employé à l'étude du chant par les novices et quelques profès ; par d'autres. à la méditation. A Vallombreuse, la classe de chant pour les enfants a lieu après None [83]. S. Chrodegang ne veut pas que le temps consacré à l'étude du chant soit un temps mal employé : « Qu'on établisse des Seigneurs, c'est-à-dire des Frères de vie plus éprouvée, de sorte que ceux qui doivent étudier, ne s'adonnent pas à l'oisiveté ni à des confabulations vaines et superflues. Si par hasard les chantres se révélaient superbes et répugnaient à inculquer aux autres un art qu'ils ont eux-mêmes acquis avec le secours divin, qu'ils soient jugés en toute gravité et sévérité ; puis, amendés et corrigés, qu'ils prennent souci d'élargir aux autres le talent à eux confié par Dieu » [84].

(83) Cf. Note 36.

(84) *P. L.* 89, 1079.

Quant aux répétitions nécessaires à la préparation des chants de chaque dimanche ou de chaque fête, les Coutumes de Germanie en établissent l'usage de façon claire : personne ne peut s'y soustraire, pas même l'abbé [85].

On sait par ailleurs qu'aucun moine ne peut chanter sans s'être au préalable fait entendre devant le chantre ; ainsi, l'enseignement ne reste pas général et inefficace : les défauts et fautes de chacun sont corrigés et la correction est préventive [86].

Les programmes d'études musicales au moyen âge n'avaient rien de commun, bien sûr, avec ceux de nos Conservatoires et Ecoles modernes. En quoi consistait exactement l'enseignement du chant dans les monastères ? Il y avait d'abord, et souvent exclusivement, la « répétition » des mélodies à exécuter dans un prochain office. On recevait aussi une formation générale, théorique et pratique, dont maint traité, édité ou inédit, a conservé la substance. Mais, établir les traits communs de cet enseignement, avec textes à l'appui, serait matière à une monographie spéciale, voire à un ouvrage [87].

CONCLUSION.

Les renseignements historiques fournis dans les pages qui précèdent, sur le chant et les chantres dans les monas-

---

(85) « In Adventu Domini et in Quadragesima bis omnes fratres et Abbas in ebdomada ad cantum conveniant propter multitudinem cantus, hoc est in quarta feria et sabbato » ALBERS, V, p. 60.

(86) ALBERS, V, p. 81.

(87) L'histoire de la notation musicale est tirée des traités anciens, beaucoup plus que des compositions musicales elles-mêmes, en ce qui concerne la notation proportionnelle et toutes les notations mensuralistes. Pour les notations grégoriennes au contraire, ce sont les manuscrits de chant qui renseignent le mieux sur la forme et sur la valeur des signes. Une synthèse ou une histoire des théories musicales anciennes trouverait en grande partie ses éléments dans les écrits d'anciens moines : à commencer par Alcuin. Cf. GERBERT, *Scriptores*, I, p. 26 sq.

tères du moyen âge, sont susceptibles de compléments... Tels quels, ils suffisent sans doute à établir quelques conclusions.

Le chant a toujours été dans les monastères bénédictins l'objet d'une attention spéciale : toujours les moines eurent souci d'une liturgie digne de Dieu et utile aux hommes, et le chant qui entre pour une si grande part dans la célébration de cette liturgie, n'a jamais été, chez le fils de S. Benoît, tenu en suspicion comme il arriva au temps de S. Jérôme ou de sainte Thérèse d'Avila et de ses filles.

Les Coutumiers monastiques ne portent pas trace d'engouements passagers à l'égard de la musique liturgique : les innombrables prescriptions relatives aux chantres prouvent la préoccupation constante des législateurs d'écarter toute négligence dans la célébration chorale de l'office. Elles témoignent aussi de la place importante que tenait le chantre dans l'organisation de la vie claustrale : « Cantor chantre dans l'organisation de la vie claustrale [88].

Une dernière observation, enfin : quelques monastères, comme Cluny ou Saint-Bénigne de Dijon, ont eu, sur les autres, un rayonnement exceptionnel ; la multitude d'usages communs en fait foi. Cette influence ne s'est pas limitée à la diffusion de coutumes monastiques. Les disciplines intellectuelles et artistiques, ornement et aliment d'une vie humaine élevée, se sont propagées de la même façon et en même temps que l'observance. L'histoire des développements de l'Institut monastique est aussi l'histoire de l'extension du chant liturgique et des écoles de chant. La complexité des influences musicales de monastère à monastère est connue par la recherche et le classement des manuscrits de chant, autant et plus que par les témoignages des auteurs contemporains. Reconnaitre ces généalogies

(88) Un manuscrit non édité par Albers : Vat. Lat. 6808, fol. 5, résume en quelques mots l'impression que produisait dans le monastère la multiplicité des occupations du chantre : « Cantor multa officia habet » Albers, I, p. ix.

est œuvre d'archéologue ; mais l'archéologie musicale n'est-elle pas à la base des travaux qui aboutissent à la restauration intégrale du chant Grégorien [89] ?

Puisse ce chant, expression de foi et de piété née aux premiers âges de l'Eglise, être de moins en moins la spécialité des moines et devenir, grâce à leur zèle, le langage musical spontané, adéquat et universel, des chrétiens de notre siècle païen [90].

---

(89) *Motu proprio,* PIE X, 22 novembre 1903.

(90) Le curé de Torcy mis en scène par J. BERNANOS, ironise savoureusement : « Une supposition que le Saint-Esprit me fasse signe un jour, je planterai là mon balai et mes torchons — tu penses ! — et j'irai faire un tour chez les Séraphins pour y apprendre la musique, quitte à détonner un peu au commencement. Mais tu me permettras de pouffer de rire au nez des gens qui chantent en chœur avant que le bon Dieu ait levé la baguette ! ». *Journal d'un curé de campagne,* p. 16. Sur un ton plus grave, le P. DONCŒUR écrit : « Un effort liturgique qui se contenterait, comme il arrive, d'obtenir d'un groupe d'élite un cérémonial parfait aurait trahi son objet. Il est toujours facile de trouver les quelques jeunes filles, les quelques enfants, peut-être même les quelques jeunes gens qui consentiraient à suivre un cours grégorien et à constituer une schola présentable. Sous la direction d'un habile vicaire, nous pourrions avoir de beaux chants bien liturgiques, qui seraient une satisfaction pour nos oreilles et pour notre goût esthétique et historique... seulement nous manquerions notre but... Tout notre travail liturgique a pour but de constituer une communauté chaude, vivante..., non pas une communauté repliée sur elle-même, et contente de soi, non pas un îlot de perfection achevée qu'on vient admirer de l'extérieur, comme serait un monastère, mais une Eglise en mouvement, séduisante, entraînante, dont le mouvement sans cesse jaillissant entraîne l'adhésion de ceux qui la fréquentent habituellement ou par hasard ». Et le P. DONCŒUR qui a cité M. MICHONNEAU, curé de Colombes, fait cette observation en note : « On se demande pourquoi les monastères ne seraient pas eux-mêmes ces communautés entraînantes, plutôt que d'être : îlots de perfection qu'on vient admirer » *Retour aux sources de la vie sacerdotale,* dans *Etudes,* juillet 1946, pp. 11-12. Les « ilôts de perfection » dont il est question, n'ont-ils pas été, et ne sont-ils pas encore, en réalité, des centres de rayonnement ? Ils ont posé, et dans une grande mesure résolu, le problème de la beauté, de la sainteté, de la catholicité du chant liturgique. Qu'on vienne les admirer, n'est-ce-pas le meilleur témoignage en leur faveur, en même temps que la garantie de leur influence ?

TABLE DES MATIERES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 20 MARS 1947
EN LA SAINTE VIGILE
DU XIVe CENTENAIRE
DE LA MORT DU BX BENOÎT
PÈRE DES MOINES
SUR LES PRESSES
DE G. CHANTELARD
PARIS

UNIVERSITY OF CHICAGO
19 465 966

HL-341
BX
3001
.R75

1646563

Rome

Mélanges bénedictins.

JUN 10 1949	Bindery cat. OCT 7 194[illegible]
APR 25 1964	M. Pinto
NOV 21 1964	J. Hudson
JAN 9 1970	B. Rosenwein [illegible]

BX3001
.R75

1646563

SWIFT HALL LIBRARY